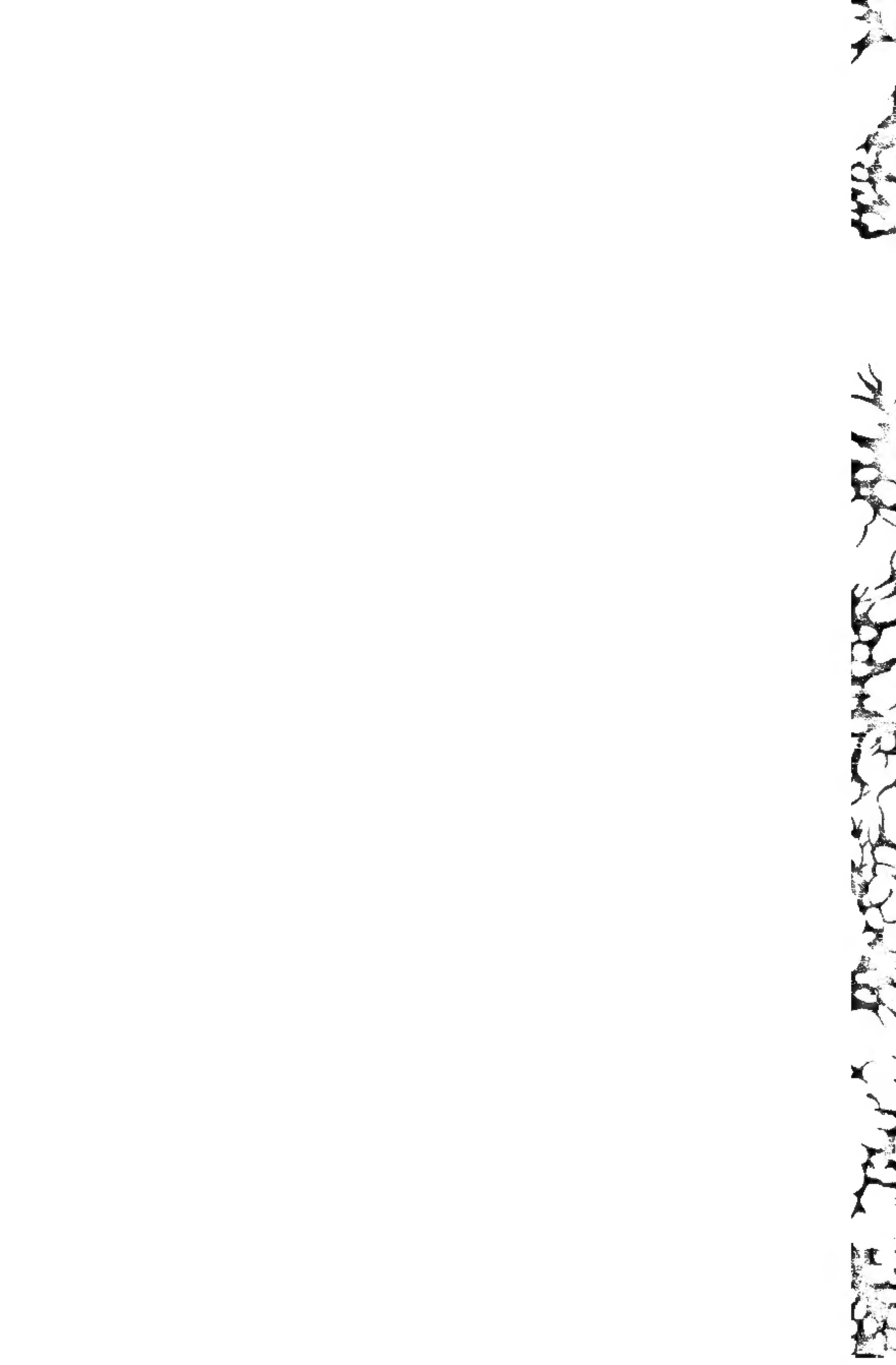


Perceval FRUTIGER

VOLONTÉ ET CONSCIENCE

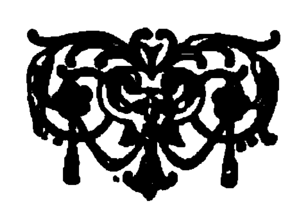
Essai de Monisme spiritualiste

Ouvrage couronné par l'Université de Genève

(Prix Amiel 1919)

> *Ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν.*
> Platon, *Philèbe.*

> *La philosophie doit être une psychologie étendue à l'univers.*
> **Fouillée.**



GENÈVE
GEORG & Cie, ÉDITEURS
Maisons à Bâle et Lyon.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain.

1920

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE
GENÈVE

VOLONTÉ ET CONSCIENCE

Mais l'effort que nous nous sommes imposé a-t-il une utilité véritable? Valait-il la peine de consacrer tant de temps à l'échafaudage d'un système qui ne saurait être plus solide que tous les autres? De nos jours la philosophie est l'objet de tant d'attaques qu'il y a un certain courage à s'en réclamer. Quiconque la cultive doit avoir une foi inébranlable en sa légitimité. Pour beaucoup, la science, qui étudie les phénomènes de l'expérience sensible, et la religion qui, pour satisfaire nos besoins moraux, postule des faits dépassant cette expérience, ont seules leur raison d'être, tandis que la philosophie, cette prétendue connaissance d'on ne sait quelles réalités transcendantes, est appelée à disparaître. Une telle condamnation ne nous paraîtrait point trop sévère si la philosophie était réellement ce qu'elle est aux yeux de ses détracteurs : une étude purement théorique et rationnelle d'abstractions réalisées. En fait, même aux plus beaux temps du dogmatisme, elle a toujours été plus et mieux que cela, et ceux qui s'y sont donnés ont toujours fait appel, consciemment ou non, à des facultés dépassant la raison géométrique. A plus forte raison peut-on s'attendre à ce que les philosophes contemporains, qui bénéficient de la double révolution du kantisme et du pragmatisme, aient un autre but et une autre méthode.

Un système, vu de l'extérieur, semble un chemin rocailleux qui, de syllogisme en syllogisme, conduit à une conclusion nécessaire. Mais ce n'est qu'une apparence. Un examen interne et psychologique de ces pages qui traduisent tant bien que mal, en un langage compréhensible pour chacun, tout ce que leur auteur a senti et vécu, un tel examen, disons-nous, ne peut manquer de révéler que la pensée du philosophe a suivi une marche exactement inverse. Ce qu'on prend pour sa conclusion est

en réalité un ensemble de postulats qu'il affirme avant même de se mettre à l'œuvre, et qu'il *veut* croire vrais parce qu'ils sont indispensables à sa vie intellectuelle aussi bien qu'à sa vie pratique. « Nous connaissons la vérité, a dit Pascal, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre ».

Jamais l'existence de Dieu ou celle de la liberté n'ont surgi d'elles-mêmes d'un jeu de concepts comme un corps nouveau d'une combinaison chimique. Ces choses-là ne sont pas découvertes, elles sont senties, et l'homme qui, par impossible, contemplerait objectivement le monde n'y verrait pas plus Dieu que la matière, pas plus la liberté que le déterminisme. Il n'y verrait rien du tout, car, en ce domaine, pour comprendre il faut recréer, et pour chercher il faut avoir déjà trouvé. Mais que des faits s'imposent comme indubitablement vrais, et aussitôt celui qui en a l'expérience n'épargnera rien pour les accorder entre eux, et surtout pour les accorder avec la totalité des autres faits. On n'examine pas avec indifférence si la liberté est une réalité ou une chimère ; mais, si l'on est convaincu qu'elle est vraie, on est désireux de prouver qu'à cette certitude subjective correspond une probabilité objective. Ainsi l'effort est avant tout négatif, le partisan du libre arbitre s'efforçant de démontrer que l'hypothèse déterministe est totalement ou partiellement fausse et que, par suite, rien n'empêche sa propre hypothèse d'être possible.[1]

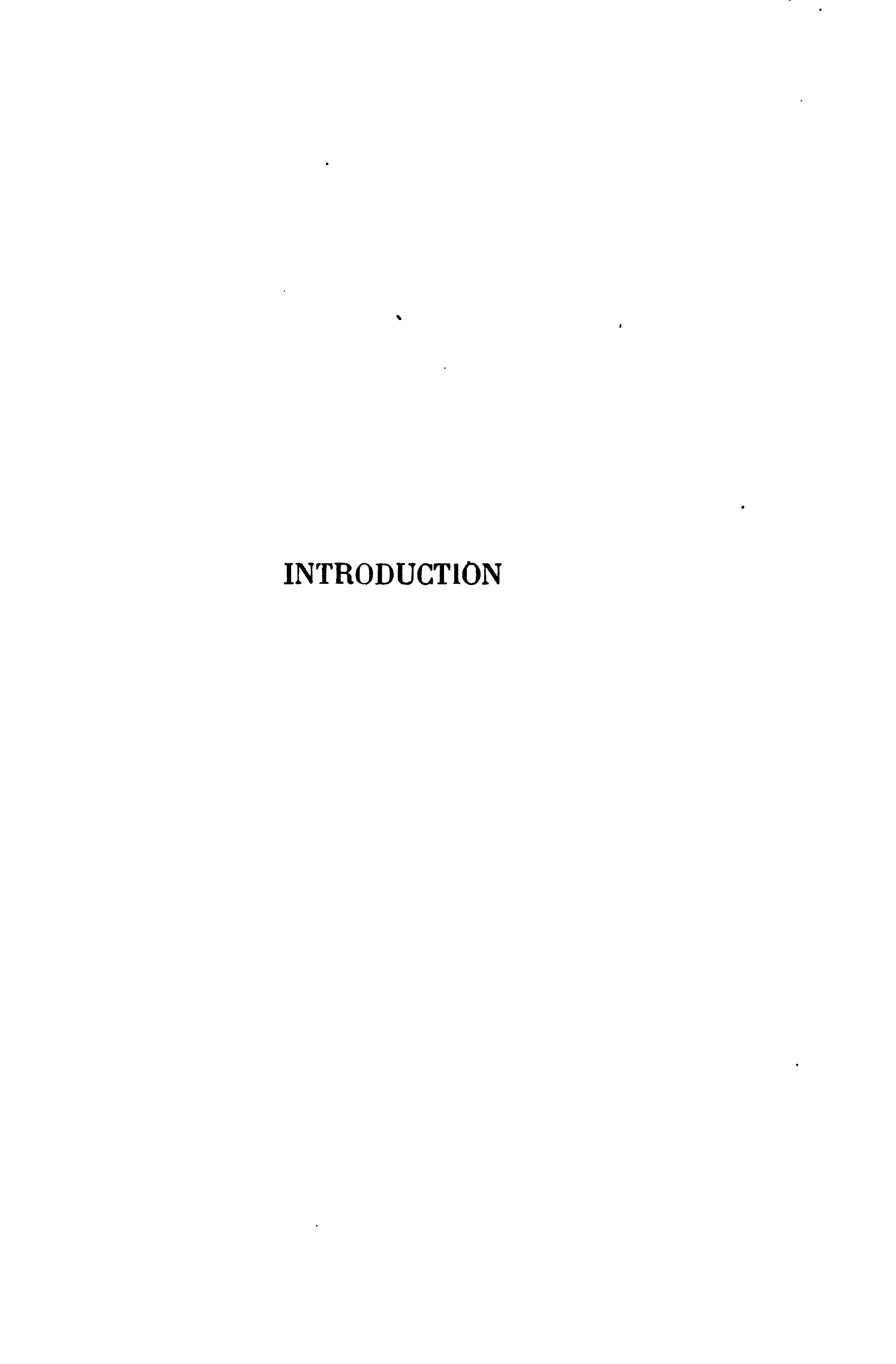
[1] Cf. W. James, *L'idée de vérité*, p. 224 : « Nous avons une vision vive de ce qui signifierait pour nous une certaine vue de l'univers. Nous nous enflammons ou nous frissonnons à cette pensée ; notre sentiment circule à travers toute notre nature logique et en anime les opérations. *Ce ne peut pas* être ceci, nous le sentons ; c'est *forcément* cela ; et alors nous cherchons toutes les raisons, bonnes ou mauvaises, pour que la chose qui, si profondément doit être, semble objectivement la plus probable ».

Avec un aveuglement singulier, certains philosophes masquent du mieux qu'ils peuvent cet élément suprarationnel qu'ils considèrent comme un scandale et comme un opprobre. Nous nous garderons de les imiter, car le rôle du sentiment en philosophie est plus propre à nous réjouir qu'à nous affliger. Grâce au sentiment, les systèmes palpitent de vie et chacun d'eux devient une « Weltanschauung », une vue originale du monde et comme la projection d'une personnalité humaine. « Une philosophie, dit très justement F. C. S. Schiller, est toujours en dernier ressort la théorie *d'une* vie, et non d'une vie en général ou d'une façon abstraite »[1]. Aussi faut-il être bien naïf pour espérer que la philosophie puisse jamais être achevée. Ceux qui forment le souhait chimérique d'un système portant le sceau du consentement universel oublient que l'idiosyncrasie donne à chaque vision sa teinte caractéristique. Il y aura toujours des poètes et des musiciens ; il y aura également toujours des philosophes, et les uns comme les autres s'exprimeront tout entiers dans leurs œuvres. La musique de Debussy est autre que celle de Beethoven et personne ne s'en fâche. Si deux esprits différents sont incapables d'aboutir à une philosophie identique, en quoi cela serait-il plus étrange ? Il ne s'agit pas de logique ou de géométrie, mais d'une interprétation du monde, et si les interprétations sont multiples, nous aurions tort de le regretter. Car, pour dissemblables qu'elles soient, elles ne s'excluent pas mutuellement, et aucune n'a besoin, pour être vraie, que toutes les autres soient fausses.

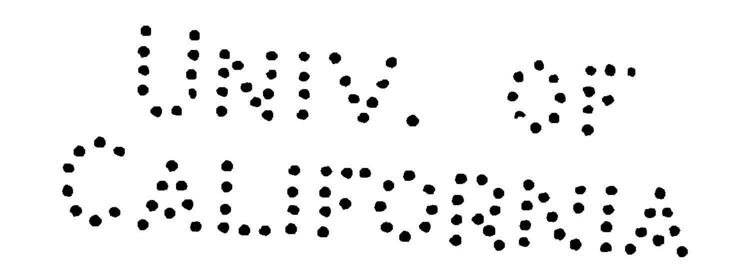
[1] *Etudes sur l'humanisme*, p. 22-25. De même W. James, *Philosophie de l'expérience*, p. 18 : « La vision d'un homme est chez lui le point important... Une philosophie est l'expression du caractère d'un homme dans ce qu'il a de plus intime, et toute définition de l'univers n'est que la réaction volontairement adoptée à son égard par une certaine personnalité ». Voir aussi *Le pragmatisme*, p. 21-22, 24, 48-51.

Le lecteur sait maintenant dans quel esprit résolument hostile au dogmatisme nous avons composé cet essai. Il ne nous reste plus, avant de terminer cette trop longue préface, qu'à remercier publiquement M. Charles Werner, professeur à l'Université de Genève. M. Werner, nous le savons, est loin de pouvoir souscrire à la plupart des affirmations que contient ce livre. Mais qu'importe ? Bien que nous suivions une voie différente de la sienne, nous ne lui en sommes pas moins redevable de l'influence qu'il a exercée sur nous. Le premier, il a su éveiller notre goût pour la philosophie et, plus tard, aux heures de doute, lorsque nous étions sur le point de reculer devant l'effort nécessaire, il nous a soutenu avec une bienveillance qui ne s'est jamais démentie. Qu'il reçoive ici l'expression de notre vive gratitude.

Genève, Septembre 1919.



INTRODUCTION

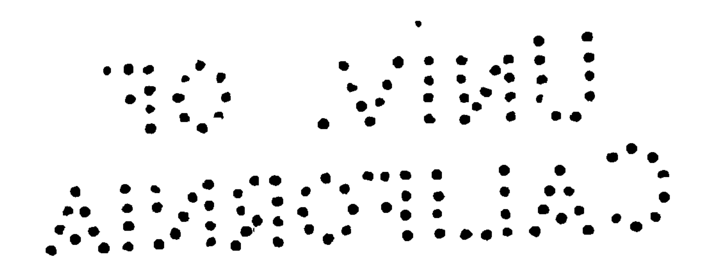


CHAPITRE I

Importance du problème de l'Etre
Définition du monisme

Dès que l'homme, cessant de vivre d'une vie purement animale, eut pris conscience de lui-même et du monde qui l'entourait, il se trouva face à face avec le problème ontologique ou problème de l'Etre. Si haut que nous remontions dans l'histoire, nous le voyons pressentir confusément que les objets sensibles, loin de se suffire à eux-mêmes, lui cachent une réalité plus profonde. Ce besoin obscur d'interpréter l'univers donne bientôt naissance aux mythes dont l'histoire comparée des religions a montré l'identité fondamentale. En dépit des différences de détail, ces cosmogonies primitives se ressemblent étonnamment, car elles satisfont toutes la même aspiration de l'esprit. L'homme se sent à peine en possession de la pensée qu'il est déjà hanté par la peur de l'inconnu. Mais il n'est pas encore soumis à la discipline intellectuelle qui lui permettrait d'observer la nature. Impuissant à la connaître, il la rêve, et ce rêve est comme la première ébauche de la métaphysique.

Lorsque la philosophie est née, à cette époque lointaine où elle se distingue à peine de la religion et de la science, elle tente d'éclaircir le même mystère. Seulement elle se dégage de la superstition et dédaigne les inventions poétiques de la mythologie polythéiste. Obéissant à sa tendance propre d'unification, elle dépasse la religion anthropomorphique qui s'arrêtait à un pluralisme d'entités sur-



humaines appelées dieux. Elle prétend, par une synthèse hardie, ramener tout l'univers à un ou deux principes. Les premiers « physiciens », comme les appelle Aristote, procèdent déjà de cette manière: pour Thalès, c'est l'eau qui est la substance du monde ; pour Anaximandre, c'est l'infini et pour Anaximène, l'air, tandis qu'Héraclite considère le feu comme l'élément primitif. Depuis ces théories naïves et rudimentaires des philosophes ioniens, la métaphysique n'a pas cessé d'approfondir cette idée d'« être » ; elle s'est efforcée de la définir avec une précision toujours plus grande et de surmonter les difficultés qui se multipliaient sur son chemin. Nous avons la conviction qu'elle progressera encore, à mesure que les penseurs, profitant du travail accompli, exposeront en dehors de tout dogmatisme la conception qu'ils ont de l'univers.

Sans doute, ceux qui abordent ce problème si difficile et si complexe ne peuvent avoir la prétention d'en donner une solution définitive. Jamais l'homme ne se formera une notion parfaitement nette et compréhensive de la cause première, jamais il ne soulèvera complètement le voile qui enveloppe l'essence des choses, de telle sorte que la vie n'ait plus de secrets pour lui. Mais qu'importe ? « Toute la dignité de l'homme est en la pensée », a dit Pascal. Nous ne pouvons nous empêcher de méditer et de chercher une réponse aux questions qui nous angoissent, bien que nous sachions que cette réponse sera forcément incomplète et provisoire. Il est des gens qui condamnent la métaphysique parce qu'elle ne parvient pas à la certitude absolue. Plaisant reproche, en vérité ! Comme si l'espèce de fascination qu'exercent sur nous ces problèmes insondables n'était pas due précisément au risque spéculatif qu'ils comportent. « Plus la vérité est évidente, moins elle est relevée ; on ne se passionne que pour ce qui est obscur

car l'évidence exclut toute option individuelle... La gloire de la philosophie n'est pas de résoudre le problème, mais de le poser, car le poser, c'est en attester la réalité et c'est là tout ce que peut l'homme en une matière où, par la nature même du sujet, il ne peut posséder que des lambeaux de vérité[1]. »

Nous croyons donc que le problème de l'Etre conserve toute son importance malgré le dédain que lui a témoigné le positivisme. Beaucoup d'esprits, il est vrai, s'en défient et lui préfèrent des questions plus précises et donnant plus de prise à la vérification expérimentale. Cette énigme qui a préoccupé jusqu'à présent les philosophes, la pensée moderne ne doit-elle pas la laisser définitivement de côté puisque sa tendance la porte à éviter le dogmatisme et les constructions arbitraires? Certes, la philosophie doit se garder d'être trop aventureuse et procéder avec la plus grande rigueur possible; mais elle a son domaine propre et peut recourir à des moyens d'investigation qui ne sont pas ceux de la science. M. Bergson a raison, selon nous, de considérer la philosophie, non pas comme une prolongation de la science, mais comme une discipline indépendante, une spéculation qui, grâce à l'intuition, peut saisir l'absolu[2]. Et son *Evolution créatrice* prouverait à elle seule que le problème ontologique, bien loin de n'avoir plus pour nous qu'un intérêt historique, au même titre que la querelle des universaux, n'a rien perdu de sa valeur et qu'un philosophe contemporain l'a abordé sur le terrain proprement philosophique, mais avec le contrôle de la science et sans aucune rigidité dans son système.

Du reste, on a beau refuser d'examiner un tel problème.

[1] Ernest Renan, *De la métaphysique et de son avenir*, dans la *Revue des deux-mondes*, Janv. 1860, p. 390.
[2] Voir *Evolution créatrice*, p. 227 et 328.

Il n'en existe pas moins, et il est si capital que, non seulement tout philosophe, mais tout homme qui pense se trouve aux prises avec lui. Si lointain qu'il nous paraisse, il est en réalité tout près de nous. Il est bien plus qu'une question technique dont l'étude est réservée à quelques spécialistes ; dépassant le cadre de la métaphysique, il influence la philosophie entière et même la vie de chaque homme. Car il se pose à chacun de nous et nous lui donnons tous une réponse, le plus souvent, il est vrai, sans même nous en douter parce que nous n'avons pas songé à faire la critique de notre conviction et qu'elle est restée enfouie au fond de notre conscience au lieu de se préciser et de s'organiser en un système cohérent[1]. Quoi qu'il en soit, c'est de cette conception personnelle que nous avons de la vie que dépend, en grande partie du moins, notre conduite morale. *A priori* et sans vouloir établir une règle absolue, celui qui a foi en l'existence de l'esprit se conduira autrement que l'homme à tendances matérialistes ; il verra tout sous un angle différent. Ainsi la théorie est en corrélation intime avec la pratique et agit sur elle ; c'est ce que Fouillée appelle une idée-force.

Pour ne parler que des philosophes, le problème de l'Etre est un problème privilégié, et la manière dont ils l'envisagent oriente leur pensée dans telle ou telle direction. Malgré l'infinie diversité des systèmes, il n'y a au fond que deux grands courants philosophiques : le spiritualisme et le matérialisme. Dès l'abord, les philosophes doivent opter entre les deux et, selon qu'ils s'engagent

[1] On pourrait dire que chacun est métaphysicien sans le savoir, car la métaphysique (bien plus que la science) répond à un besoin inné de l'esprit humain. La preuve en est que les savants ont beaucoup de peine à rester sur le terrain strictement scientifique où leur pensée se trouve, malgré eux, à l'étroit. Au fond le positivisme absolu, comme le scepticisme pur, n'existe qu'en théorie.

dans l'une ou l'autre voie, ils résolvent les problèmes particuliers d'une façon toute différente. Un matérialiste, par exemple, est forcé, sous peine d'inconséquence, d'être déterministe puisque la matière constitue selon lui toute la réalité et que l'univers est régi par une nécessité absolue. Un spiritualiste pourra, lui aussi, dénier toute liberté à l'homme s'il le soumet entièrement à la volonté divine. En revanche, lui seul peut être partisan du libre arbitre et soustraire l'élément spirituel à l'action inéluctable du déterminisme. Du problème de la liberté dépend à son tour le problème moral et ainsi de suite. Tout s'enchaîne et les conclusions les plus éloignées sont, en une certaine mesure, entraînées par le choix du début. A chaque problème nouveau, le philosophe sera en présence de plusieurs solutions également possibles, mais il y en aura toujours que la conséquence logique de ses principes lui interdira d'adopter[1].

On nous fera peut-être l'objection suivante : beaucoup de philosophes n'ont jamais rien écrit sur l'ontologie et n'ont traité que des questions particulières de morale ou de psychologie. D'autre part Kant n'a pas déduit sa morale de sa théodicée ; au contraire, après avoir fait la critique de la métaphysique traditionnelle, il a d'abord fondé sa morale et n'a passé qu'ensuite à l'ontologie, remontant par induction de l'affirmation de l'impératif catégorique à celles de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Mais ne nous laissons pas tromper par de simples apparences extérieures. Les œuvres que publie un philosophe sont loin de représenter tout son effort de méditation ; elles

[1] Sur la correspondance entre les diverses attitudes des philosophes vis-à-vis du problème ontologique, du problème épistémologique et du problème moral, voir Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1910 ; chap. III, § 14 : Einteilung der philosophischen Richtungen.

n'en sont que la minime partie. Or l'esprit, même le plus critique, ne peut travailler dans le vide ; il est forcé de se donner à lui-même un point de départ, de commencer par une affirmation arbitraire qu'il admet provisoirement comme vraie, quitte à en faire la critique et à la prouver plus tard. Si le scepticisme absolu existait réellement, toute réflexion serait impossible. Le doute méthodique de Descartes n'est qu'un procédé dialectique commode qui n'est pas adéquat à la marche véritable de la pensée, car Descartes ne pouvait faire table rase de toutes ses idées préconçues que si, par avance, il croyait à son *Cogito ergo sum*. Dans le *Discours de la Méthode*, il ne fait que prouver à lui-même et aux autres la vérité du *cogito* qu'il avait commencé par affirmer *a priori*.

De même, tout philosophe se sent irrésistiblement poussé par une tendance innée et instinctive de son esprit à résoudre le problème de l'Etre dans le sens du matérialisme ou du spiritualisme. C'est seulement après coup qu'il s'efforcera de justifier sa conviction et d'en déduire logiquement les conséquences. Pour reprendre l'exemple du système Kantien, il est évident que Kant n'aurait pu poser l'idée de devoir dans sa *Critique de la raison pratique*, s'il n'avait cru par intuition à la réalité du libre arbitre puisque l'idée morale de devoir n'a pas de sens dans un monde soumis entièrement à des lois nécessaires. Mais la croyance en la liberté présuppose elle-même la foi en l'existence de l'esprit. Ainsi nous en revenons toujours à ce problème de l'Etre auquel toute la philosophie est, pour ainsi dire, suspendue[1].

Du reste, il est encore une autre preuve que ce problème

[1] De là l'excellente définition aristotélicienne de la philosophie comme étant « la science de l'Etre en tant qu'être » (*'Επιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν*), *Mét.*, IV, 1, 1003 a 21.

est véritablement universel et qu'on ne peut, sous aucun prétexte, se dispenser d'en tenir compte. Lorsqu'un philosophe tente d'étudier une question particulière tout en refusant délibérément de prendre position vis-à-vis du problème ontologique, sa pensée n'est jamais parfaitement claire et ses conclusions restent forcément ambiguës. On a, par exemple, souvent reproché à Nietzsche l'immoralisme de sa doctrine. Mais certains se sont inscrits en faux contre cette accusation, prétendant que la volonté de puissance ne devait s'entendre que du triomphe de l'idée et non pas de la force brutale. En réalité, on ne peut décider d'une façon absolument sûre si Nietzsche a voulu parler d'une suprématie spirituelle ou matérielle, ce qui ne laisse pas d'être regrettable car le sens de sa théorie entière est ainsi sujet à litige.

Mais un des exemples les plus frappants, selon nous, est fourni par Guyau. Guyau, dans sa *Morale sans obligation ni sanction*, s'est flatté de procéder selon la méthode scientifique, sans se rendre compte qu'une telle prétention était chimérique puisque la conscience humaine, objet de la morale, ne se prête pas à des mesures précises ni à des observations exactes comme celles que réclame la science. Il a donc mis volontairement de côté le problème de l'Etre, ou plutôt il ne l'a abordé que pour jeter bas tous les systèmes sans rien reconstruire à leur place. Il s'est contenté de donner comme critérium de l'action morale la notion de vie, notion des plus vagues et susceptible de diverses interprétations. Est-il spiritualiste ou matérialiste ? Il est impossible de répondre catégoriquement à cette question, parce que Guyau, par défiance de la métaphysique, s'est efforcé d'établir une morale indépendante et se suffisant à elle-même. La même ambiguïté dont nous parlions plus haut en est la conséquence, sans

être compensée, d'ailleurs, par aucun avantage, car l'argumentation n'est ni moins contestable ni plus scientifique que tout autre système philosophique.

On croit généralement qu'il s'agit d'un épanouissement de la vie spirituelle. Mais plusieurs passages peuvent faire douter que cette interprétation soit fondée. Par exemple, Guyau nous dit que l'expansion de la vie a lieu surtout pendant la jeunesse, tandis que les vieillards sont généralement égoïstes parce que, chez eux, l'activité va en s'éteignant[1]. Ne semble-t-il pas qu'il soit question ici d'une action matérielle ? Sinon, à quoi bon cette distinction entre la jeunesse et la vieillesse ? Ne voit-on pas souvent des personnes âgées chez qui la vie spirituelle est intense et bienfaisante malgré leur débilité physique, tandis que chez beaucoup de jeunes gens la vigueur corporelle n'est nullement la cause d'une activité altruiste ? Plus loin Guyau fonde toute sa morale sur ce précepte : « développe ta vie ».[2] On avouera qu'il est incertain et que la tentation est forte de l'interpréter, sinon dans un sens égoïste, du moins dans le sens d'une action qui risque de ne pas être strictement morale parce qu'elle regardera surtout le but à atteindre sans attacher grande importance aux moyens. Or la vie la plus brillante en apparence n'est pas toujours la plus digne d'envie ; et la gloire vaine d'un conquérant, achetée par la souffrance d'autrui, ne vaut pas l'humble dévouement d'un chrétien ou la mort héroïque d'un martyr. Enfin Guyau parle du danger, du soldat qui expose sa vie, de l'homme qui se dévoue à la mort pour sauver un de ses semblables[3] ; mais pas un des exemples qu'il donne n'a trait à une activité spirituelle. Et cepen-

[1] *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* éd. de 1885, p. 19.
[2] *Op. cit.*, p. 205.
[3] *Op. cit.*, p. 208, sqq.

dant l'action toute brute est moralement neutre. Celui qui se contente de l'observer du dehors ne pourra pas décider si elle est morale ou non, mais seulement si elle a un bon ou un mauvais résultat. Kant a bien vu que le critère de la moralité était avant tout dans l'intention, c'est-à-dire dans l'esprit de l'acte plus que dans sa matière. Si un homme, pour qui la vie n'a plus d'attrait, s'offre en victime au lieu de se suicider sans profit pour personne (c'est l'exemple cité par Guyau), son acte sera utile, certes, mais sans grand mérite, car le mérite moral est dans le sacrifice. Faire le bien quoi qu'il en coûte, « agir de telle sorte que la maxime de la volonté puisse toujours servir de loi universelle », tel est le commandement suprême. Guyau, qui n'est ni matérialiste ni spiritualiste, ne peut prendre ce principe comme fondement, et celui qu'il lui substitue est vague et à double entente. Défaut d'autant plus fâcheux qu'en morale la théorie est appelée à se réaliser par des applications pratiques.

* * *

Il nous reste maintenant à définir exactement ce que nous entendons par *monisme*. Par suite d'une confusion regrettable dont la responsabilité incombe surtout à Haeckel, *monisme* est presque toujours synonyme de *matérialisme*. Or le premier de ces termes a un sens bien plus vaste que le second : tout système qui établit l'existence d'un seul principe est un monisme, quelle que soit la nature de ce principe. En d'autres termes, si tout matérialiste est moniste, la réciproque n'est pas vraie : des philosophes ont ramené toute la réalité à un seul élément sans être pour cela matérialistes, par exemple Spinoza, qui est panthéiste, et Leibniz, qui est spiritualiste. Ernest Naville s'est élevé à bon droit contre

cette identification illégitime de deux termes qui doivent être nettement distingués, puisqu'ils désignent des choses différentes : « On ne doit pas admettre l'accaparement du terme monisme par une doctrine particulière. La recherche de l'unité est l'instinct fondamental de la raison, le principe générateur des plus hautes spéculations de la pensée. Toute philosophie est un monisme, et inversement, tout essai de monisme est une philosophie. Le problème capital de la philosophie peut être posé ainsi : Trouver une détermination du principe de l'univers qui permette de concilier l'unité que cherche la raison avec l'existence du multiple donné par l'expérience. Chercher l'unité, c'est la source des grandes découvertes de la raison ; la chercher trop vite et trop bas, c'est l'origine des principaux écarts de la pensée [1]. »

Dans les pages qui suivent, nous tentons de justifier notre conception moniste de l'univers, mais nous sommes d'autre part fermement convaincu que ce n'est pas la matière, simple apparence, qu'il faut considérer comme l'unique cause première, comme l'Etre véritable que recherche sans se lasser la philosophie.

[1] *La science et le matérialisme,* Paris, Fischbacher, 1891, p. 41. Cf. cette définition du *Dictionary of philosophy and psychology,* édité par Baldwin, t. II : « Monism is, in strictness, a name applicable to any system of thought which sees in the universe the manifestation or working of a single principle. Such a unity may be said to be at once the tacit presupposition and the goal of all philosophic effort, and in so far as a philosophy fails to harmonize the apparently independent and even conflicting facts of experience as aspects or elements within a larger whole, it must be held to fall short of the necessary ideal of thought ».

CHAPITRE II

Unité de la philosophie - Recherche d'une méthode

Lorsqu'on aborde l'étude de la philosophie, et qu'on la considère dans son développement historique, elle donne tout d'abord l'impression d'une grande confusion. Elle paraît n'avoir aucune unité et n'être qu'un assemblage de systèmes sans lien entre eux. Chacune de ces conceptions de l'univers est l'œuvre d'un penseur et forme, à ce qu'il semble, un tout indépendant; entre certains systèmes, sans doute, la parenté saute aux yeux, mais il en est d'autres entre lesquels il faut absolument choisir, déclarer l'un vrai et l'autre faux. Tous les grands problèmes philosophiques ont été ainsi résolus de manière contradictoire. Des philosophes ont dit : « il n'y a que la matière, l'esprit n'existe pas » ; mais d'autres ont affirmé l'existence de l'esprit. De même, on s'est prononcé pour ou contre le libre arbitre et ainsi de suite. Il n'y a pas *une* philosophie; il y en a autant que de philosophes. C'est de ce chaos apparent d'une quantité de systèmes disparates que se sont prévalus tous les adversaires de la métaphysique, particulièrement les sceptiques et les positivistes. Et effectivement, l'inanité de la philosophie serait manifeste si les divers systèmes restaient incommensurables, s'il y avait entre eux des abîmes, s'il était impossible d'en faire la synthèse et de discerner, sous la diversité, une unité latente et une communauté de pensée.

Nous avons la conviction que l'hétérogénéité radicale de la philosophie n'est qu'une illusion due à une vue superficielle des choses. Plus on l'étudie, plus elle apparaît comme une science homogène, réponse à une même ques-

tion, expression plus ou moins exacte d'une seule et même vérité, de *la Vérité*. Mais chaque esprit conçoit cette vérité d'une façon particulière, et la philosophie, qui se rapproche de la science par certains de ses caractères, participe aussi de l'art par une sorte de liberté créatrice qui permet au philosophe de se former une conception personnelle et originale[1]. Cependant, si profondes que puissent être les divergences d'opinions, elles ne sont jamais irréductibles.

On se représente généralement les systèmes comme opposés les uns aux autres, séparés, pour ainsi dire, par des cloisons étanches; c'est un tort. Il est une formule, profondément vraie, grâce à laquelle on peut dominer ces prétendues contradictions et faire apparaître l'unité fondamentale de la pensée philosophique; c'est celle-ci: «*Les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient*[2]». Pour en saisir toute la portée, il importe de bien comprendre la signification de ces mots *affirmer* et *nier*. Si on les prend dans le sens vulgaire, la formule paraît absurde: un système n'est pas faux dans ce qu'il nie s'il nie une erreur et, réciproquement, il ne sera pas vrai dans ce qu'il affirme s'il affirme une erreur. Mais nier signifie ici nier quelque chose de positif, c'est-à-dire être négatif, restreint, limité, participer du non-être selon la terminologie platonicienne. L'esprit affirme, au contraire, lorsqu'il est positif, lorsque, brisant la gaîne qui l'emprisonne, il atteint l'Etre.

[1] Nous ne voulons pas dire par là, bien entendu, que la philosophie est un simple jeu d'esprit, un caprice de l'imagination. A côté de cette liberté dont nous parlons, la philosophie renferme un élément positif; elle tient compte de l'expérience objective et se soumet aux lois de la logique. Ainsi un système n'est pas seulement le reflet de l'esprit qui l'a conçu; dans la mesure où il a une portée générale, il est un enrichissement du savoir commun de l'humanité.

[2] Elle est tirée d'une phrase de Leibniz qui se proposa précisément de concilier les systèmes de ses prédécesseurs: «La plupart des sectes ont raison dans ce qu'elles affirment, mais non pas tant dans ce qu'elles nient». (Ed. d'Erdmann, 702 a.)

Bien que la raison soit une, et qu'elle s'applique au même objet, le dissentiment entre les esprits n'en est pas moins explicable par leur inégal progrès dans la réflexion. Ils visent la même chose mais ne s'en font pas la même idée, sans pour cela s'en faire une idée fausse. A proprement parler, ils ne se contredisent pas, parce qu'ils ne s'entendent même pas et attachent des valeurs différentes aux termes qu'ils emploient. Il est plus juste de dire que les uns devancent les autres. Si donc les philosophes ne sont pas d'accord, cela provient de ce qu'ils sont plus ou moins hardis et s'approchent plus ou moins près de la vérité. Selon la formule que nous venons d'énoncer, il y a chez chacun d'eux, dans une proportion variable, de l'affirmation et de la négation. Jamais ni la négation ni l'erreur ne sont absolues; dans tout esprit il y forcément une part de réalité positive et l'erreur, à moins d'être une absurdité[1], n'est dans la plupart des cas qu'une vérité incomplète. Mais l'affirmation non plus n'est jamais pure de tout mélange et l'Etre, s'il n'est pas pour nous un inconnaissable, comme le noumène kantien, n'est pas davantage complètement connaissable, car l'intelligence humaine, nécessairement bornée, est incapable d'embrasser l'infini dans sa totalité.

Ainsi c'est une erreur grave que de considérer deux systèmes comme des adversaires irréconciliables, de croire que l'un d'eux dit blanc et l'autre noir. Il n'y a pas, par exemple, contradiction entre la théorie du déterminisme et celle du libre arbitre; il y a progrès de la première à la seconde. Le philosophe déterministe conçoit la loi de

[1] Nous verrons dans la suite que l'absurde, c'est-à-dire la contradiction logique, se rencontre plus souvent qu'on ne pourrait le croire chez les philosophes. Mais il faut ajouter qu'aucun système n'est absurde dans son ensemble et à rejeter entièrement; il y a toujours une part de vérité, si petite soit-elle.

causalité, mais refuse d'aller plus loin; le partisan du libre arbitre admet, lui aussi, la loi de causalité, mais il la dépasse et met à côté d'elle, au-dessus d'elle, la liberté. Il en va de même pour le débat que suscite le problème de l'Etre : le matérialisme affirme l'existence de la matière et nie toute autre réalité; le spiritualisme, plus hardi, plus large, s'élève jusqu'à un principe supérieur, l'esprit.

N'assimilons donc pas les divers systèmes à des mobiles qui partent d'un même point, puis s'éloignent toujours plus les uns des autres parce qu'ils suivent des trajectoires divergentes. Comparons-les bien plutôt à « des cercles concentriques qui vont s'élargissant toujours plus sans pouvoir embrasser l'immensité de l'universel[1] ». L'histoire de la philosophie doit évoquer devant nous l'image d'une échelle dialectique que la pensée humaine gravit degré par degré pour s'élever de la δόξα à la νόησις. Mais il va sans dire que cette progression ne s'effectue pas d'une façon continue et mécanique, selon l'ordre chronologique, car des esprits de génie ont atteint dès le début un degré très haut d'évolution, tandis que d'autres, venant bien après eux mais plus bornés, sont restés de beaucoup en deçà.

Ainsi il n'y a pas que de la diversité dans la philosophie, il y a aussi une merveilleuse unité. Ce point de vue moniste est d'abord la meilleure réfutation des accusations injustifiées dont la métaphysique a été l'objet : la métaphysique n'est pas un effort vain puisqu'elle ne nous présente jamais du contradictoire, au sens logique de ce terme, et que les philosophes sont séparés bien plus par les mots que par la pensée. Mais il a pour nous une utilité plus immédiate en ce qu'il nous indique la méthode à suivre dans ce travail. Si nous risquons à notre tour une nouvelle expli-

[1] Voir le magnifique chapitre qui clôt la *Philosophie de Platon*, de Fouillée, éd. de 1912, t. IV, p. 287.

cation du monde, c'est qu'aucune de celles qui ont été tentées jusqu'à présent ne nous a entièrement satisfait et n'a répondu pleinement à notre conviction intime. Notre effort sera donc tout d'abord négatif : il nous faudra expliquer pourquoi nous repoussons tous les systèmes existants et faire le procès de chacun [1]. S'il n'y a aucun lien entre ces systèmes, il suffit de les examiner l'un après l'autre et dans n'importe quel ordre. Mais tel n'est pas le cas. D'une part, la philosophie entière gravite autour du problème de l'Etre ; d'autre part, entre les diverses tentatives de solutions, on peut établir une sorte de hiérarchie. Nous avons pour cela un critère : la formule citée plus haut. Moins un système est négatif, plus il est vrai et, par suite, plus il doit être placé haut sur l'échelle dialectique. La marche de notre réfutation est donc toute trouvée : elle commencera par le degré le plus bas et s'élèvera petit à petit jusqu'aux conceptions que nous considérons comme les plus hautes et les plus compréhensives [2].

[1] Aussi les chapitres qui suivent seront exclusivement *critiques*, et le lecteur y rencontrera nombre de jugements qui lui paraîtront probablement fort sévères. Il va sans dire que ces jugements devraient être tempérés si les philosophes en cause étaient l'objet d'une étude historique et désintéressée.

[2] Nous laisserons naturellement de côté les systèmes de Hume et de Stuart Mill qui nient purement et simplement l'être et la loi de causalité pour n'admettre que des phénomènes et une succession nécessaire. La tâche de la philosophie est précisément d'aller plus profond que les phénomènes ; donc l'esprit qui refuse de rechercher l'absolu, l'inconditionné, renonce par là-même à philosopher. D'autre part, c'est jeter un défi à la plus élémentaire logique que de poser les phénomènes sans les justifier par une cause et, comme dirait Leibniz, par une raison suffisante. Car les phénomènes sont par définition (et aussi selon l'étymologie) la *manifestation* de quelque chose. Comment concevoir l'apparence sans la réalité ? quelle raison ces phénomènes ont-ils d'exister plutôt que de ne pas exister ? et d'où viennent ces consciences qui les perçoivent ? Pourquoi enfin y a-t-il accord permanent des sensations et des différents esprits entre eux ? Autant de questions, autant de problèmes insolubles pour le phénoménisme. On est donc forcé d'admettre une chose en soi ; tout ce qu'on peut faire, c'est déclarer qu'elle restera à jamais cachée à l'esprit humain, comme le noumène kantien et l'inconnaissable spencérien. Nous le répétons, le problème de l'Etre ne peut être éludé sous aucun prétexte.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

Le matérialisme

§ 1. *La matière-force*

Le système qui est, selon nous, le plus limité et le plus négatif, c'est le matérialisme. Nous allons exposer les raisons qui nous font repousser cette explication de l'univers et qui nous empêchent d'adopter son prétendu monisme. Le matérialiste constate, comme tout le monde, l'existence de la matière et des phénomènes sensibles, mais il s'arrête d'emblée à ce premier degré de la dialectique et refuse d'aller plus loin, de scruter plus profondément la réalité. C'est en cela qu'il est exclusif et, par conséquent, inférieur. Il y a deux motifs principaux à ce refus. D'abord le manque de hardiesse d'un esprit qui n'ose pas s'aventurer au-delà des phénomènes sensibles, et qui se croit à l'abri de toute erreur parce qu'il se borne à l'étude de ce qui tombe sous les sens. C'est le cas principalement chez les matérialistes de l'antiquité, par exemple Démocrite et Epicure. Sans doute, c'est une tâche plus difficile de spéculer sur un principe spirituel que de s'en tenir à la matière qui se touche et se voit. Mais personne ne peut nier la pensée, la volonté et les autres phénomènes psychiques, puisque chacun en a une perception immédiate à chaque moment de son existence. Il ne reste donc au matérialisme qu'un moyen de se tirer d'affaire : expliquer l'esprit par la matière, expédient inadmissible comme nous le montrerons plus loin.

Dans les temps modernes, le matérialisme se fonde surtout sur les sciences de la nature auxquelles il doit ses principaux arguments et qu'il croit capables d'expliquer toute la réalité par le mécanisme. Il se donne pour une conséquence naturelle du progrès des sciences et méprise le spiritualisme comme un système arriéré et arbitraire. Nous sommes d'avis que la science et la philosophie ont avantage à marcher de concert et que l'une ne peut que profiter des progrès de l'autre. Mais ce sont néanmoins deux disciplines qui doivent rester distinctes parce qu'elles ont chacune leur domaine propre et leur méthode particulière. Nous posons donc le dilemme suivant : ou le matérialisme est une pure science, auquel cas il doit renoncer à résoudre le problème de l'Etre, car la science ne s'occupe que des causes secondes et remonte de cause en cause sans pouvoir jamais atteindre la cause première ni saisir l'absolu. Elle se borne à chercher l'accord de ces causes entre elles et la corrélation des divers ordres de phénomènes. Ou bien le matérialisme est une philosophie, et alors il n'a pas à se faire l'esclave de la science. Il doit combattre le spiritualisme par des arguments philosophiques et non plus exclusivement scientifiques.

En fait, le matérialisme moderne est sorti de la philosophie pour se mettre à la remorque de la science. Il n'est plus qu'une synthèse des sciences physiques et naturelles qui s'arroge le droit de remonter jusqu'à l'absolu, un compromis bâtard entre la science et la philosophie. Sa théorie ontologique est vouée à un échec certain, car il se prive volontairement des avantages de la méthode philosophique et, d'autre part, sa prétendue rigueur scientifique est un leurre du moment qu'il applique la méthode de la science à un objet pour lequel elle n'est point faite. Le matérialisme peut être « une excellente formule d'étude de la

nature[1]», mais il se fourvoie lorsqu'il croit donner une solution dernière et définitive du problème ontologique[2].

La science a une notion relativement claire de la matière parce qu'elle n'en fait pas un usage abusif. Elle l'admet telle quelle, sans se préoccuper de savoir si elle constitue une substance indépendante, et se contente d'en étudier les manifestations. Elle reste en tout cas dans le relatif et ne vise nullement à résoudre le problème de l'Etre puisqu'il n'est pas de son ressort. Au contraire cette même matière devient quelque chose de très obscur, pour ne pas dire d'absurde, lorsque le matérialisme s'en empare et l'élève au rang de substance unique, d'absolu capable d'engendrer tout l'univers. La matière que conçoit la philosophie n'est pas celle que révèle la connaissance spontanée et vulgaire. Les philosophes (sauf ceux, bien entendu, qui nient purement et simplement la matière) s'accordent généralement à lui enlever, comme l'avait déjà fait Démocrite, les qualités secondaires, telles que la couleur, l'odeur, la saveur, qui sont relatives à nos sens, pour ne lui laisser que les qualités primaires, étendue et impénétrabilité[3]. Examinons de près ces dernières.

[1] Lange, *Histoire du matérialisme*, t. II de la trad. franç., p. 156.

[2] Cf. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 145 : « Sans doute la religion est une chose et la science en est une autre ; mais la science, précisément parce qu'elle étudie le naturel, n'a aucune autorité ni aucune compétence pour nier ce qui la surpasse. Elle part de la nature comme d'un fait ; mais pourquoi y a-t-il une nature ? C'est ce qu'elle ne sait pas, c'est ce qu'elle ne dit pas, c'est ce qu'elle ne cherche même pas. Elle n'est donc ni religieuse ni antireligieuse. Elle est ce qu'elle est et rien de plus, l'explication des phénomènes par les causes naturelles ; ce qui est au-delà la dépasse et l'ignorance n'est pas négation ». Sous ses apparences de probité scientifique, le matérialisme cache le pire dogmatisme. Cf. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, p. 189 : « Wenn eine Metaphysik dogmatisch genannt werden kann, so ist es diese ».

[3] Cependant quelques philosophes ont prétendu que la perception est immédiate et que nous percevons les choses telles qu'elles sont, en particulier l'école écossaise : Thomas Reid, qui prit le contre-pied des systèmes de Berkeley et de Hume, puis Hamilton. M. Bergson nous semble

L'étendue est-elle à proprement parler une qualité? Nous ne le pensons pas. Elle n'est qu'un ordre de succession dans l'espace et, bien loin de déterminer en quelque façon la matière, ellc contribue à la rendre inintelligible comme substance puisqu'elle la fragmente en une multiplicité indéfinie. Elle en fait quelque chose de fuyant et d'indéterminé, et la pensée est, dès lors, incapable de la considérer comme un principe un, auquel elle puisse s'arrêter avec la conscience d'avoir enfin atteint la cause des causes. L'étendue ne saurait être qualitative; elle est purement quantitative. Quant à l'impénétrabilité, elle pourrait à plus juste titre déterminer qualitativement la matière, mais la question est de savoir si elle est véritablement une qualité primitive et si l'esprit ne peut pas remonter au-delà de cette notion.

Il nous semble, au contraire, que l'impénétrabilité n'est pas en soi une propriété fondamentale de la matière et que, si l'on en fait la critique, elle n'apparaît plus que comme

près de partager cette opinion lorsqu'il écrit à la p. 66 de *Matière et mémoire* : « Croyant enrichir l'esprit de tout ce qu'il ôtait à la matière, le spiritualisme n'a jamais hésité à dépouiller cette matière des qualités qu'elle revêt dans notre perception et qui seraient autant d'apparences subjectives. Il a trop souvent fait ainsi de la matière une entité mystérieuse... La vérité est qu'il y aurait un moyen et un seul de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être... Mais pour cela il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher ». Reid défendait sa théorie en invoquant le sens commun, ce qui est un argument de médiocre valeur. En revanche Binet lui fait une objection décisive dans *L'âme et le corps*, p. 49 : « Il est facile de remarquer qu'on ne peut se représenter la structure intime de la matière en faisant usage de toutes nos sensations sans distinction, parce qu'il est impossible de faire rentrer toutes nos sensations dans une même construction synthétique; elles sont trop dissemblables pour cela. Ainsi on s'efforcerait vainement de réunir dans un schéma quelconque un mouvement de molécules et une odeur; ces éléments sont tellement hétérogènes qu'il n'y a pas moyen de les souder et de les combiner ». Voir au sujet de la subjectivité des sensations, Taine. *De l'intelligence*, 2me partie, l. II, chap. 2. Au sujet de l'énergie spécifique des nerfs qui est une preuve de la relativité de la connaissance sensible, voir Binet, *L'âme et le corps*, p. 20 et Taine, *De l'intelligence*, 1re partie, l. IV. chap. 1, § 2.

la manifestation d'une réalité plus profonde. La matière est impénétrable en ce qu'elle résiste à une action de pénétration ; mais une résistance est l'indice d'une force interne qui s'oppose à une autre force venant de l'extérieur. L'impénétrabilité n'est donc que le résultat de la force, et dire que la matière est impénétrable revient à dire qu'elle est douée d'une force qui lui est inhérente. Il ne faudrait pas voir dans cette substitution une simple dispute de mots. Son utilité est d'attirer notre attention sur un point de la plus haute importance puisqu'il ne s'agit de rien moins que de prendre le matérialisme en flagrant délit de contradiction avec lui-même. Il est en effet imprudent de considérer l'impénétrabilité de la matière comme une chose qui va de soi, un axiome qui peut se passer de toute démonstration. Lorsqu'on déclare la matière impénétrable, on ne croit pas lui donner une qualité qui contredise sa définition, mais cela pourrait bien n'être qu'une illusion. La contradiction est manifeste lorsqu'on ramène la notion dérivée d'impénétrabilité à la notion fondamentale de force. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point.

Ainsi, en dépouillant la matière des qualités secondaires, on l'a en fait privée de toute détermination, car l'étendue n'est pas une véritable qualité et l'impénétrabilité est simplement un effet de la force. Or cette pure indétermination est inconcevable et, à la réflexion, on s'aperçoit qu'elle n'est rien autre que le néant, le non-être de Platon, un mot qui ne recouvre aucun concept. La matière est inintelligible comme substance unique parce que l'indétermination absolue ne peut pas davantage être pensée que le néant : si l'on enlève à une chose *toutes* ses qualités positives, on lui enlève du même coup l'existence.

Mais si l'on passe sur cette première et très grave difficulté, il s'en présente immédiatement une autre. Le maté-

rialisme veut que l'intelligible, l'unité, la vie, l'activité soient issus de la matière. C'est une véritable gageure, car cela équivaut à faire naître l'intelligible de l'inintelligible, l'unité de la multiplicité, l'être du non-être, l'activité de la passivité. Nous avons montré que la matière-substance telle qu'on la définit généralement est inconcevable et que, lorsqu'on en parle, on est dupe des mots. Mais, même si nous admettons pour un instant qu'elle puisse exister, elle ne pourra jamais engendrer la vie puisqu'elle est absolument inerte et passive. Du reste, tous les matérialistes ont eux-mêmes conscience de l'impossibilité de cette genèse, et ils ne se tirent d'embarras qu'au prix d'une inconséquence de raisonnement. Ils substituent en cours de route une nouvelle définition de la matière à la première. Leurs adversaires n'ont le plus souvent pas su voir ce tour de passe-passe, et cependant, c'est en attaquant leur doctrine sur ce point vulnérable qu'on pourrait peut-être la faire écrouler tout entière. Les spiritualistes se sont seulement efforcés de prouver qu'*une partie* de la réalité était inexplicable sans l'intervention de l'esprit, alors qu'ils auraient pu faire au matérialisme une objection bien plus forte, c'est que *toute* la réalité (non seulement les phénomènes psychiques, mais aussi les phénomènes physiques) est pour lui un mystère incompréhensible.

Le matérialisme explique la vie par le mécanisme et il s'imagine que le mouvement de la matière est une chose toute naturelle qui n'a pas besoin d'être justifiée. Il y voit une notion *a priori* ; singulière légèreté de la part d'un système qui se pique de rigueur scientifique. Le mouvement n'est pas une qualité, une propriété ; c'est un état passif. Un corps se meut lorsqu'il se déplace dans l'espace, mais il reste à expliquer *pourquoi* il se meut. Car le mouvement n'est pas en lui-même une cause ; il n'est qu'un

effet et suppose toujours une force active, soit inhérente à l'objet mobile, soit extérieure à lui. Le mécanisme, une fois admis, peut à la rigueur suffire (quoique cela soit fort douteux) à rendre compte de la vie, depuis les phénomènes les plus simples de la physique et de la chimie jusqu'aux phénomènes les plus élevés de la pensée, en passant par ceux de la vie animale. Car, selon la loi de la conservation de l'énergie[1], le mouvement ne subit aucune déperdition et se transmet sans cesse d'un corps à l'autre par des réactions mathématiquement égales aux actions. Mais cette notion de mouvement n'est guère satisfaisante pour la raison et, si l'on y réfléchit quelque peu, on est fort tenté d'y voir une de ces entités mystérieuses dont la spéculation abuse, selon Auguste Comte, pendant la période métaphysique, et qui ne sont qu'un semblant d'explication.

On nous dit que le mécanisme est la meilleure solution de la vie, mais on ne nous dit pas pourquoi il y a mouvement plutôt que complète inertie[2]. Et cependant le mouvement suppose ou bien une impulsion initiale qui a agi du dehors une fois pour toutes, ou bien une force immanente. La première hypothèse doit être exclue d'emblée puisque, pour le matérialisme, la matière existe seule. Reste la seconde: la matière possède en elle une énergie mécanique. C'est en effet ce qu'admet implicitement la théorie mécaniste. Mais ce mécanisme, dont le matérialisme se sert comme d'un *deus ex machina* pour expliquer la vie universelle, doit être expliqué à son tour et pour cela ramené à la notion primordiale de force, comme nous l'avons vu plus haut pour l'impénétrabilité.

[1] De nos jours, du reste, cette loi n'est plus universellement admise.

[2] Cf. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 141 : « Ce que la science n'admet pas, c'est que dans l'univers tel qu'il existe il y ait création ou destruction de forces; soit: la quantité de force qui se manifeste dans l'univers existe une fois pour toutes. Mais que le monde ait commencé ou n'ait pas commencé d'exister, c'est ce que la science ignore absolument et ce dont elle ne se soucie pas ».

* * *

Le point faible du matérialisme, c'est justement de ne pas donner la raison du mouvement. Démocrite, Epicure et Lucrèce nous disent que les atomes tombent éternellement dans le vide, mais ils ne cherchent pas la cause de cette chute. La naïveté de cette explication nous saute aux yeux parce que nous savons, depuis Newton, que la chute est un simple effet de la loi de gravitation et d'attraction. Mais, à cette différence près que les anciens parlaient de chute, tandis que les modernes parlent d'une manière plus générale de mouvement, tous les systèmes mécanistes sont aussi inacceptables les uns que les autres. Ils se fondent sur le mouvement sans le prouver au préalable : le mouvement est pour eux un absolu et non un effet de la force.

Or, depuis Newton et Laplace, la loi de l'inertie est universellement admise : un corps abandonné à lui-même persiste dans l'état de repos ou de mouvement où il se trouve. Il s'ensuit que la matière est indifférente au repos et au mouvement et que le mouvement doit être expliqué par une raison suffisante. Cette raison est, par hypothèse, en dehors de la matière. C'est pour cela qu'Aristote a admis l'existence d'un Premier moteur : « Ἀνάγκη στῆναι »[1], dit-il, car on ne peut remonter de cause en cause à l'infini; il faut finalement trouver une cause qui n'est pas effet, un moteur qui meut sans être mû, c'est-à-dire un absolu. Comment le mouvement et la vie pourraient-ils résulter de la combinaison de particules élémentaires telles que les admet l'atomisme puisqu'ils ne leur sont pas inhérents? Le tout aurait alors des propriétés qui ne seraient pas contenues dans les parties, même en puissance ; ce

[1] *Métaphysique*, XII, 3, 1070 a 4.

serait une création *ex nihilo*. Or l'*Ex nihilo nihil* de Lucrèce est l'axiome fondamental de la science[1].

Les adversaires du matérialisme s'attachent généralement à séparer les corps organiques des corps inorganiques, les phénomènes vitaux des phénomènes physiques et chimiques, comme si le matérialisme ne pouvait être réfuté que sur le terrain de la biologie et non sur celui de la physique. Ils s'appuient sur le vitalisme qui considère la vie organique comme une force spéciale, sans rapport avec les propriétés physiques et chimiques de la matière. Ils combattent la théorie des générations spontanées (professée par Büchner notamment[2]) selon laquelle certains êtres vivants naîtraient sans germes préexistants par le seul jeu des forces physiques et chimiques de la matière[3]. Mais, nous semble-t-il, il n'est pas même nécessaire de prouver que la vie est une propriété distincte. Le moindre phénomène de physique ou de chimie (la combinaison de deux corps, par exemple) est amplement suffisant pour notre argumentation, car ce n'est pas seulement la vie que la matière inerte est incapable de produire, c'est le mouvement et l'activité en général[4].

Que si les philosophes dont nous parlons remontent jusqu'à l'idée de force, ils ne doutent pas un instant qu'elle ne soit compatible avec la définition de la matière. Cette théorie de la matière-force se généralise surtout à partir du XVIIIme siècle. Selon John Toland, la matière n'est pas la substance étendue de Descartes, purement inerte et

[1] Voir à ce sujet Paul Janet, *Le matérialisme contemporain*, chap. IV.

[2] Louis Büchner, *Force et matière*, trad. Dave, Paris, Rheinwald, 1906, p. 104, sqq.

[3] C'est ce que fait en particuler Janet dans *Le matérialisme contemporain*, chap. V et VI.

[4] Aristote reprochait déjà à Leucippe et à Démocrite de laisser négligemment de côté le problème de l'origine du mouvement. (*Métaphysique*, I, 4, 985 b 19.)

passive, et recevant le mouvement d'une divinité transcendante. C'est une erreur de croire qu'elle est toujours le milieu et jamais la source de l'activité. Elle est en réalité une énergie et le mouvement est une de ses propriétés aussi essentielle que l'étendue. Dès lors, il n'y a pas lieu d'admettre à côté d'elle une âme du monde pour expliquer la vie universelle puisqu'elle est elle-même la vie[1]. Nous trouvons la même conception chez d'Holbach, La Mettrie et Priestley. Et c'est aussi celle des matérialistes allemands du XIX[me] siècle, de Haeckel, de Moleschott, de Büchner et de Herzen pour qui la force et la matière sont inséparables et ne peuvent être dissociées que par abstraction[2].

C'est précisément cette identification de la force et de la matière que nous contestons. Sans doute, elle est très commode et, grâce à elle, le matérialisme voile tant bien que mal la contradiction qui est à sa base. Il trouve une issue à l'impasse où il s'est engagé dès le début en définissant le premier principe comme indéterminé et passif. Mais cette explication n'en est pas une; c'est un vulgaire sophisme qui jette de la poudre aux yeux sans faire avancer la pensée d'un pas. Le problème ontologique se pose ainsi: d'où vient la vie? pourquoi le monde existe-t-il tel que nous le voyons? Le matérialisme répond: « Il y a vie parce que la matière est elle-même la vie ». Il définit un concept par ce concept lui-même. Nous aboutissons donc à cette conclusion: tout matérialisme, qu'il le veuille ou non, est un hylozoïsme. Il se trouve en face de cette alter-

[1] John Toland, *Lettres à Séréna*, p. 280, sqq.

[2] Büchner intitule son ouvrage *Force et matière*. Quant à Herzen il s'exprime ainsi dans *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 52: « La force et la matière sont une seule et même chose et ne peuvent être séparées que verbalement ». Voir encore Moleschott, *Circulation de la vie*, 17[me] lettre.

native : ou bien reconnaître que la vie reste pour lui un mystère, ce qui revient à un aveu d'impuissance, ou bien recourir à la notion contradictoire de matière animée. Dans un cas comme dans l'autre, son effort demeure stérile ; comme il est parti de prémisses fausses, sa conclusion ne peut être vraie.

Mais, ainsi que nous l'avons déjà laissé pressentir, l'expression *matière-force* n'a aucun sens. Accolés l'un à l'autre, les deux concepts de matière et de force s'annulent mutuellement parce qu'ils sont contradictoires. Cette contradiction logique nous apparaîtra clairement dès que nous aurons fait la critique de la notion de force comme nous avons fait celle de la notion de matière.

Nous avons rarement une idée exacte de la force. Le plus souvent, nous la concevons d'après la connaissance spontanée et, comme dirait Platon, d'après la δόξα, ou bien d'après l'intelligence pure. Dans les deux cas nous nous faisons illusion sur sa véritable nature. La connaissance vulgaire identifie plus ou moins la force avec le corps sur lequel elle agit ou qu'elle met en mouvement et, ce faisant, elle la matérialise. Or une telle identification est illégitime parce que la force est essentiellement inétendue et ne peut être perçue par la sensation. La preuve qu'elle est inétendue, c'est qu'il est impossible de la localiser dans l'espace. Supposons un mobile en mouvement ; où est la force, cause de ce mouvement ? Elle n'est pas dans une partie déterminée de ce mobile ; tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'elle le meut, mais nous ne saurions lui assigner une place. Elle est, comme l'âme dans le corps, partout et nulle part. Etant inétendue, elle n'est pas connue par la sensation. On ne peut la percevoir, on peut seulement la concevoir, à l'exemple de l'âme, comme dit Leibniz. Nous voyons un mobile se dépla-

cer dans l'espace, mais nous ne voyons pas la force qui l'anime; nous la concevons seulement, comme étant la cause du mouvement dont nos yeux sont témoins. Si ce même mobile vient à heurter notre propre corps, ce n'est pas la force que nous révèlera le sens du toucher, mais le mobile lui-même. Puis de l'intensité plus ou moins grande du choc, c'est-à-dire de l'impression tactile que nous ressentons, nous déduirons, par la réflexion, l'intensité plus ou moins grande de la force.

Ainsi, par la sensation, nous ne connaîtrons jamais que le résultat de la force, ses effets, car la force elle-même, qui n'est pas dans l'espace, ne tombe sous aucun de nos sens. Nous ne pouvons ni la voir, ni la toucher, mais seulement la penser. Si nous essayons de l'imaginer comme une chose sensible, nous n'y réussirons pas, ou bien nous n'y réussirons qu'en la dénaturant. Ce ne sera plus la force véritable que nous saisirons, mais son fantôme, et il n'en peut être autrement puisque la force n'est pas une *chose* matérielle. De ce que la force est inétendue, il résulte nécessairement qu'elle échappe à la divisibilité indéfinie de l'espace [1].

[1] Cette divisibilité à l'infini ne fait plus aujourd'hui de doute pour personne. Car la philosophie a définitivement abandonné la théorie atomistique de Démocrite, et avec raison puisque la notion d'atome géométrique est contradictoire. L'étendue étant indéfiniment divisible, une particule d'un corps, si petite soit-elle, pourra toujours être fragmentée à son tour en particules plus petites et il n'y a aucune raison valable pour que cette possibilité cesse à un moment donné. Donc un véritable atome, c'est-à-dire quelque chose d'insécable ne peut être qu'inétendu, comme la monade de Leibniz. La science elle-même a été contrainte par les découvertes récentes d'abandonner la théorie des atomes. Ou, du moins, si elle la conserve comme une hypothèse commode en physique et en chimie, elle sait qu'elle ne correspond pas à la réalité et n'a qu'une valeur symbolique. M. Bergson a montré que « toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle. » La donnée immédiate de la conscience, dit-il, est une *continuité mouvante* qui est constatée aussi par la science. Au contraire, la dissociation entre la permanence et le changement que nous opérons habituellement, est une conception qui répond aux exigences de la vie pratique et de l'action utile, mais qui n'a rien à faire dans le domaine de la connaissance pure. (*Matière et mémoire*, p. 218, sqq.)

Nous aboutissons donc à l'unité de la force par voie déductive, mais nous allons maintenant la prouver directement en faisant la critique de l'autre conception inadéquate de la force, la conception abstraite et intellectualiste. Puis, de la qualité d'unité, nous remonterons par induction à la qualité d'inétendu, et ainsi les deux parties de notre démonstration se contrôleront réciproquement.

S'il ne faut pas concevoir la force comme une chose, il ne faut pas davantage y voir une simple abstraction, comme le font les mathématiques et la cinématique. C'est de cette conception intellectualiste que naissent plusieurs illusions, notamment celle de la divisibilité de la force. M. Bergson a victorieusement combattu l'erreur qui consiste à confondre le mouvement avec la trajectoire qui le sous-tend. Il a montré que le mouvement cesse d'être un mouvement véritable dès qu'on l'immobilise, car la pensée ne saisit plus le mouvement mais une succession de points juxtaposés, d'arrêts, c'est-à-dire autant de trajectoires tracées entre un point de départ et un point d'arrivée, si rapprochés soient-ils. La ligne tracée dans l'espace est immobile, mais le mouvement n'est pas cette ligne ; il est un passage d'un point à un autre à travers l'espace. Et il est indispensable de faire cette distinction puisque le mouvement est essentiellement un, tandis que la trajectoire est, comme l'espace, divisible à l'infini[1].

Or on conçoit généralement la force comme l'on concevait le mouvement avant M. Bergson, non comme un *devenir*, une *action qui se fait* et qui est de l'ordre de la

[1] Bergson, *Matière et mémoire*, p. 207, sqq. ; voir aussi *Evolution créatrice*, p. 339, sqq. La meilleure preuve que M. Bergson a raison, c'est qu'il parvient à réfuter d'une façon convaincante les paradoxes de Zénon d'Elée, ce que personne n'avait pu faire avant lui. Or ces paradoxes ont l'avantage de nous montrer, par leur absurdité même, que la conception habituelle du mouvement est inexacte.

durée pure, mais comme un résultat ou un potentiel, pouvant s'exprimer par un simple nombre. L'intelligence, incapable de saisir le devenir, lui substitue l'état, moins fuyant mais aussi moins concret. Elle croit saisir le mouvement, mais en réalité le mouvement lui échappe et elle ne saisit que son résultat, une ligne inerte tracée dans l'espace par le corps en mouvement. De même la force réelle, c'est-à-dire une action en train de se faire, n'est pas du ressort de l'intelligence pure mais de celui de l'intuition. Nous allons, à titre d'exemples, examiner deux erreurs qui sont des conséquences de cette conception mathématique de la force.

Le mathématicien considère, par exemple, une résultante comme le produit de plusieurs forces agissant sur un même mobile dans des directions déterminées, et il lui semble dès lors que la force résultante peut se décomposer, se diviser en plusieurs parties qui sont les composantes. Mais, si nous quittons l'abstrait pour le concret, nous verrons qu'il en est tout autrement, car la résultante n'est pas une force réelle mais seulement une force hypothétique. Seules les composantes sont réelles et, lorsqu'elles agissent en même temps, tout se passe *comme si* une seule force, qu'on appelle résultante, agissait à leur place. Mais la résultante n'existe pas dans la réalité; elle est seulement imaginée pour la commodité de la démonstration. On ne peut donc pas dire que les composantes soient des parties de la résultante. Elles sont chacune parfaitement simples et indécomposables, et la résultante ne se laisse diviser que parce qu'elle est une pure abstraction, un simple nombre.

Prenons encore un autre exemple. Si l'on suppose un corps homogène divisé en deux parties égales, il semble que la force d'attraction que recélait ce corps est elle

aussi divisée puisque chacune de ces moitiés aura une masse et, par suite, une force d'attraction deux fois moindres. Mais, qu'on y prenne garde, ce n'est pas la force elle-même qui est ainsi fragmentée mais seulement le *potentiel* de force, c'est-à-dire la force qui entrerait en jeu si le corps était mis en présence d'un autre corps plus petit et l'attirait. Or, nous l'avons déjà dit, la force n'est véritablement force que pour autant qu'elle agit, et c'est un abus de langage que d'appeler force un résultat, c'est-à-dire ce qui a agi, ou un potentiel, c'est-à-dire ce qui agira. La conséquence est plus grave qu'on ne pourrait le supposer tout d'abord : le résultat et le potentiel sont tous deux divisibles et, comme l'on identifie la force avec l'un ou l'autre, on en déduit qu'elle est elle aussi divisible. Mais la force réelle n'est ni un résultat ni un potentiel, elle n'est pas quelque chose qui n'agit plus ou qui doit agir. Elle est une *action* qui se fait et, comme telle, elle constitue un tout indivisible qui doit être pris en bloc. Elle n'est pas une chose matérielle ni un nombre abstrait, mais une réalité concrète, simple et indécomposable.

Nous avons défini aussi exactement que possible la force et la matière. Il ne nous reste plus maintenant qu'à confronter ces deux définitions et nous verrons immédiatement qu'elles sont contradictoires. Nous savons d'une part que la matière est étendue et indéfiniment divisible, et d'autre part que la force est inétendue et simple. Par conséquent, il est absurde de prétendre que la matière et la force sont une seule et même chose, qu'une même substance possède à la fois les qualités de la matière et de la force, qu'elle est à la fois étendue et inétendue, divisible et indivisible. Considérer la matière comme douée de force, c'est lui donner une propriété contradictoire avec sa définition, comme si l'on disait qu'un cercle est carré.

Le matérialisme est réduit à cette absurdité car il est incapable d'expliquer la vie en s'en tenant strictement à la définition de la matière. La matière-substance, même si elle existait au lieu de se confondre avec le néant, serait absolument inerte ; elle ne serait pas même impénétrable puisque nous avons vu qu'en dernière analyse l'impénétrabilité se ramène à la force. Le matérialisme doit donc, ou bien supposer le mécanisme sans le justifier, ou bien recourir à la notion contradictoire de matière-force[1]. D'une façon comme de l'autre, nous avons à faire à un hylozoïsme. Il n'y a, en effet, aucune différence, nous semble-t-il, entre la conception d'une force non distincte de la matière et celle d'une matière animée, telle que nous la trouvons chez les premiers philosophes grecs et, plus tard, chez les stoïciens. Or nous déclarons l'hylozoïsme inadmissible parce qu'il implique contradiction et se borne à éluder la difficulté au lieu de donner une solution plausible du problème métaphysique.

Nous avons une dernière remarque à faire au matérialisme avant de l'attaquer sur le terrain de la psychologie, c'est qu'il se détruit lui-même. Il n'y a pas que la finalité qui implique une intelligence ; le mécanisme pur la suppose lui aussi puisqu'il est harmonie et accord des effets et des causes. L'univers qui, selon le matérialisme, peut être exprimé dans son entier par des formules mathématiques, n'est pas un chaos, il ne nous manifeste pas que désordre et caprice. La loi de causalité n'est niée par personne pour la bonne raison qu'elle est la condition *sine qua non* de la science et même de la vie pratique de tous les jours.

[1] Quant à Haeckel, il oppose à « l'éther universel et mobile » la « masse inerte et lourde, matière de la création » ou bien les « particules discrètes, homogènes, atomes primitifs ». (*Le Monisme* p. 18-20). Singulier dualisme de la part de quelqu'un qui fait profession de monisme !

Or, si l'on admet des lois, c'est-à-dire des *rapports* nécessaires, on admet par là-même que la matière peut être ramenée finalement à l'intelligible, à une conscience qui saisit ces rapports[1]. Que fait la science en s'efforçant d'expliquer les phénomènes, de les coordonner et d'en montrer l'interdépendance, sinon d'aller plus profond que cette matière perçue par nos sens et de la faire évanouir, perçant à jour cet écran qui s'interpose entre la conscience humaine et l'intelligible? Le matérialisme glorifie les progrès de la science sans s'apercevoir qu'il prononce sa propre condamnation et que le jour où le but de la science serait définitivement atteint, c'est-à-dire où tout serait parfaitement clair et intelligible, où tout mystère aurait disparu, il n'y aurait plus de matière parce qu'il n'y aurait plus rien d'hétérogène à la pensée. Comme le dit très bien Ernest Naville: « Si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas[2] ».

[1] Voir, sur la rationalité de l'univers, Taine, *De l'intelligence*, 2me partie, l. IV, chap. 3, § 3.
[2] *La science et le matérialisme*, p. 83.

§ 2. *La conscience épiphénomène*

Telles sont les contradictions dans lesquelles tombe le matérialisme au point de vue ontologique. Mais il se révèle tout aussi impuissant vis-à-vis du problème psychologique, lorsqu'il essaie de ramener la conscience à la matière, les phénomènes psychologiques aux phénomènes physiologiques. Son effort est d'abord négatif: il tente de démontrer que l'âme est une hypothèse invérifiable, une abstraction, une entité purement verbale. On pourrait demander aux matérialistes en quoi la matière dont ils parlent est plus vérifiable que l'âme. Car cette matière, réduite à l'étendue, sans forme, sans couleur, n'est nullement donnée par l'expérience et, pas plus que l'âme, il n'est possible de l'imaginer; elle n'est elle aussi qu'une hypothèse. La matière se manifeste à nous par la perception que nous avons du monde sensible, l'âme nous est révélée par une perception subjective et, si l'une de ces connaissances est plus certaine que l'autre, c'est celle de l'âme puisqu'elle est directe et sans l'intermédiaire des sens; comme l'a remarqué avec profondeur Descartes, « il est plus aisé de connaître l'esprit que le corps [1] ».

Ainsi l'argument du matérialisme se retourne contre lui-même car c'est seulement la matière-phénomène qui est une donnée expérimentale et non pas la matière-substance. Moleschott écrivait : « J'ai voulu contribuer, suivant mes moyens, armé de la balance, de la machine pneumatique et du microscope, à détrôner les propositions sans valeur d'une tradition arbitraire [2]. » Mais la substance, quelle

[1] *Méditations métaphysiques*, II.
[2] *La circulation de la vie*, préface, l. I, p. 10.

qu'elle soit, échappe nécessairement aux sens et, par conséquent, aux instruments scientifiques les plus perfectionnés puisque ces derniers ne font qu'aider les sens en portant à un plus haut degré la précision des observations[1]. Chacun est donc libre de laisser de côté la métaphysique mais, si l'on aborde le problème de l'être, on n'a plus le droit de nier l'existence d'une chose sous le simple prétexte qu'elle ne tombe pas sous les sens, car personne n'a vu ou touché la matière première, personne n'a pu peser un atome ou observer sa structure à l'aide du microscope.

La seconde objection du matérialisme contre l'existence de l'âme repose sur des faits exacts mais dont il tire une conclusion abusive. L'expérience montre que la pensée n'existe jamais sans le cerveau, qu'elle est toujours donnée quand le cerveau est donné, qu'elle est plus ou moins vive et plus ou moins parfaite en raison de la complexité et de l'activité du cerveau. Cette corrélation constante du psychique et du physique prouverait que l'âme n'est pas distincte du corps[2]. Argument spécieux, car de ce que l'esprit se manifeste toujours à nous comme uni à un corps, nous n'avons pas le droit de conclure qu'il lui est impossible d'avoir, dans certains cas actuellement inconnus ou peu connus, une existence indépendante. Il ne faut pas oublier que la psychologie est encore dans l'enfance et qu'elle nous ménage peut-être des découvertes capables de transformer complètement nos théories relatives à l'acti-

[1] Voir Binet, *L'âme et le corps*, p. 10-12, 27-29.

[2] Cette argumentation n'est pas nouvelle; on la trouve déjà au XVIII[me] siècle chez Hartley, Priestley, La Mettrie (dans *L'homme machine*) et Cabanis. Elle a été reprise en particulier par Moleschott, *Circulation de la vie*, 18[me] lettre. Voir les nombreux exemples que donne Bain, *L'esprit et le corps*, chap. II. La démonstration de Bain est unilatérale et partiale; il ne donne que des exemples favorables à sa thèse et passe les autres sous silence. Ces derniers ne manquent pas, cependant: des hommes d'une santé délabrée font souvent preuve d'une volonté de fer et d'une puissance intellectuelle peu commune.

vité de l'esprit. Dès maintenant certains faits, par exemple la télépathie, porteraient à croire que l'action spirituelle directe n'a rien de miraculeux et qu'on aurait tort de la considérer *a priori* comme une absurdité. Sans doute, de tels faits sont encore trop peu étudiés et trop sujets à caution pour qu'on en puisse tirer des conclusions certaines, mais ils doivent du moins nous rendre circonspects : ne nions pas catégoriquement et sans appel un phénomène qui, peut-être, ne nous paraît impossible que parce que nous l'avons ignoré jusqu'à présent [1].

D'autre part, si l'interdépendance du physique et du moral est indéniable, elle n'établit nullement que l'esprit et le corps soient *identiques*. Elle prouve « la nécessité d'un certain substratum cérébral pour l'état psychologique, rien de plus [2] ». Tout ce qui résulte des faits, c'est que le cerveau est, dans l'état actuel de nos connaissances, la condition *nécessaire* de la pensée, mais non la condition *suffisante*, la cause unique et totale. Dès lors, les troubles mentaux, corrélatifs de troubles physiques, ne sont pas nécessairement l'indice d'une altération de l'âme car on peut supposer tout aussi bien que seul le cerveau est atteint ; or le cerveau est l'organe de la pensée, non la pensée elle-même. Le jeu d'un pianiste sera troublé si son instrument vient à se détériorer ; il cessera complètement si l'artiste est privé de son instrument. Personne cependant n'y verrait une preuve que le piano joue tout seul ou que le pianiste souffre lui-même du dégât survenu à l'instrument. Il y a, selon les spiritualistes, un rapport analogue entre l'âme et le cerveau : supprimez le cerveau, l'âme ne peut se

[1] Ernest Naville fait la même réserve, *La science et le matérialisme*, p. 77-79.

[2] Bergson, *Evolution créatrice*, p. 388.

manifester ; troublez les fonctions cérébrales, soit par une lésion directe, soit par une action physiologique indirecte (celle de l'ivresse, par exemple) et l'âme ne se manifestera que d'une manière imparfaite et désordonnée. Ainsi l'argument des matérialistes porte à faux. « De ce qu'un terme est solidaire d'un autre terme, il ne suit pas qu'il y ait équivalence entre les deux[1]. » Il est parfaitement plausible que l'âme reste intacte et que seul le cerveau soit susceptible d'être troublé, mais, comme l'âme ne se manifeste que par l'intermédiaire du cerveau, tout se passe *comme si* elle souffrait elle-même des troubles physiologiques. Là encore, le matérialisme triomphe à la faveur d'une équivoque, et il ne parvient à réfuter l'opinion adverse que parce qu'il la dénature.

Puisque le matérialisme refuse d'accepter l'explication spiritualiste, il doit en proposer une autre. Et, notons-le bien, il n'éludera pas le problème en se réfugiant dans le phénoménisme. Certains philosophes ont distingué deux sens des mots *âme* et *corps*, *esprit* et *matière*. Au sens positif et légitime, disent-ils, ces mots désignent simplement des groupes de phénomènes distincts : l'âme est le groupe des phénomènes de conscience, le corps est celui des phénomènes physiques. Au sens métaphysique et illégitime, ils désignent de prétendues entités auxquelles on rapporte comme à leur substance ou à leur cause ces groupes de phénomènes. Or, même si l'on n'admet que le premier sens, la difficulté subsiste ; elle est seulement transposée, car il y a toujours lieu de se demander si les deux ordres de phénomènes sont réellement distincts et irréductibles ou si l'on peut les ramener l'un à l'autre.

Le matérialisme considère la pensée comme un *produit*

[1] *Ibid.*, p. 383.

du cerveau [1]. Carl Vogt, après Cabanis, s'est exprimé ainsi sur ce point dans ses *Lettres physiologiques* : « Toutes les propriétés que nous désignons sous le nom d'activité de l'âme ne sont que des fonctions de la substance cérébrale et, pour m'exprimer d'une façon plus grossière, la pensée est à peu près au cerveau ce que la bile est au foie et l'urine aux reins ». Une telle comparaison n'est rien moins qu'exacte. La véritable sécrétion est un phénomène qui se présente objectivement à l'observation des sens : la glande et le liquide sécrété appartiennent tous deux au monde sensible. Que veut-on dire, au contraire, en parlant d'une sécrétion de la pensée? On n'explique rien par cette métaphore, et il reste néanmoins incompréhensible que le cerveau, organe matériel, produise la pensée, qu'il est impossible de se figurer, c'est-à-dire de se représenter sous une forme sensible. Mais nous n'avons affaire ici qu'à une simple comparaison. Nous ne nous y attarderons donc pas ; nous tenions seulement à montrer qu'elle est fausse et n'éclaircit en rien le problème psychologique [2].

Lorsqu'il parle sans métaphore, le matérialisme ramène la pensée au mouvement [3]. La science, selon lui, nous montre la matière acquérant sans cesse de nouvelles propriétés et le mouvement se transformant en toutes sortes de forces. S'il peut se convertir en chaleur, en lumière, en

[1] On établit aussi entre l'âme et le corps le rapport de la fonction à l'organe, ce qui revient au même.

[2] Dire que le cerveau produit la pensée comme le muscle du mouvement est une comparaison plus subtile mais non plus exacte. Nous y retrouvons cette même confusion entre le mouvement et la force que nous avons déjà relevée en discutant le mécanisme et la conception de la matière-force. Le muscle ne produit pas le mouvement; il le transmet et lui-même est mis en action par la force vitale qui, comme toutes les autres forces, demeure inexplicable si l'on n'admet qu'une matière passive.

[3] Cette explication de la pensée n'est pas nouvelle; elle se trouve déjà au XVIII[me] siècle chez l'Anglais David Hartley.

électricité, en force chimique et vitale, il peut bien aussi se convertir en pensée. La physique moderne a converti toutes les forces distinctes et irréductibles de l'ancienne physique (gravitation, lumière, chaleur, électricité, affinité chimique) en une force unique. On peut donc supposer que la transformation des forces se continue dans le corps humain : la force physique s'y convertit en force nerveuse et celle-ci est métamorphosée par le cerveau en sensation, émotion, pensée. Voici les affirmations de quelques matérialistes sur ce point : « La pensée, dit Richet, est un phénomène vibratoire de même ordre et de même nature que tous les phénomènes vibratoires connus jusqu'ici ». — Herzen : « L'activité psychique doit être et ne peut pas être autre chose qu'un mouvement. — Tout acte psychique consiste en une transmission et une modification d'une impulsion intérieure, c'est-à-dire en une forme particulière de mouvement[1] ». — Haeckel : « La conscience est, de la même manière que la sensation et la volonté des animaux supérieurs, un travail mécanique des cellules ganglionnaires et, comme telle, se ramène à un processus physique et chimique dans leur plasma[2] ». — Spencer : « Les modes de l'Inconnaissable que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc. sont transformables les uns dans les autres et dans ces modes de l'Inconnaissable que nous distinguons par les noms d'émotion, de sensation, de pensée[3] ».

Nous pourrions multiplier les citations; mais celles qui précèdent suffisent amplement à nous faire connaître la théorie que nous allons réfuter. Nous sommes de nouveau en présence d'une fausse interprétation des données de la science. Il est vrai que le mouvement se manifeste à nous de plusieurs

[1] *Le cerveau et l'activité cérébrale*, Lausanne, 1887, p. 85 et 94.
[2] *Le monisme*, p. 25.
[3] *Premiers principes*, p. 282.

manières, mais il reste toujours ce qu'il est, du mouvement. Il est inexact de dire que le mouvement *devient* de la chaleur ou de la lumière. Pour parler rigoureusement, il faut dire que du mouvement de translation se transforme en mouvement vibratoire et que le mouvement est perçu tantôt sous forme de mouvement, tantôt sous forme de chaleur ou de lumière. On peut modifier la trajectoire ou la vitesse du mouvement tant qu'on veut : on n'obtiendra jamais autre chose que du mouvement. Par conséquent, le mouvement ne peut se métamorphoser en pensée et la correspondance entre un mouvement moléculaire du cerveau et une sensation reste aussi mystérieuse qu'auparavant[1]. Comme le dit très bien M. Bergson : « La matière ne saurait exercer un pouvoir d'un autre genre que ceux que nous y apercevons. Elle n'a pas, elle ne peut pas recéler de vertu mystérieuse. Pour prendre un exemple bien défini... nous dirons que le système nerveux, masse matérielle présentant certaines qualités de couleur, de résistance, de cohésion, etc., possède peut-être des propriétés physiques inaperçues mais des propriétés physiques seulement. Et dès lors il ne peut avoir pour rôle que de recevoir, d'inhiber ou de transmettre le mouvement[2] ».

Il est, du reste, piquant de constater que les spiritualistes ne sont pas seuls à combattre cette théorie. Beaucoup de savants et même certains matérialistes ont reconnu l'impossibilité de réduire la pensée au mouvement. Le physicien anglais Tyndall dit, par exemple : « Admettons,

[1] Cf. Leibniz, *Monadologie*, 17 : « La perception et ce qui en dépend est inexplicable par les figures et par les mouvements. Et feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera au dedans que des pièces qui poussent les unes les autres et jamais de quoi expliquer une perception. »

[2] *Matière et mémoire*, p. 66.

que le sentiment *amour* corresponde à un mouvement en spirale dextre des molécules du cerveau et le sentiment *haine* à un mouvement en spirale sénestre. Nous saurions donc que lorsque nous aimons, le mouvement se produit dans une direction et, quand nous haïssons, il se produit dans une autre. Mais le pourquoi resterait encore sans réponse ». Taine, qui n'est pourtant pas suspect de sympathie pour le spiritualisme, s'exprime d'une façon analogue : « Un mouvement quel qu'il soit, rotatoire, ondulatoire ou tout autre ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la douleur. Nous ne pouvons convertir aucune des deux conceptions en l'autre et, partant, les deux évènements semblent être de qualité absolument différente ; en sorte que l'analyse, au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini[1] ». Quant à la déclaration de Dubois-Reymond, elle est bien connue : « Pour ce qui est de l'énigme : qu'est-ce que la force, qu'est-ce que la matière ? Et comment peuvent-elles penser ? le naturalisme doit se résoudre une fois pour toutes à cet arrêt : *ignorabimus*[2] ».

On ne s'étonnera pas de ces aveux si l'on songe que la plus vulgaire sensation est incommunicable grâce à son caractère *sui generis*. Nous ne pouvons décrire nos sensations que par à peu près, et ceux à qui nous en parlons ne nous comprendront que s'ils les ont déjà éprouvées eux aussi. Encore n'est-il pas certain que deux individus ressentent dans les mêmes circonstances des impressions absolument identiques. Supposons un observateur qui n'aurait jamais éprouvé lui-même des sensations et qui

[1] *De l'intelligence*, t. I, p. 323.

[2] *Les limites de la science de la nature*. Ces paroles modestes attirèrent à leur auteur les sarcasmes du dogmatique Haeckel. — Lotze, Wundt et Ferrier ont fait des déclarations semblables.

étudierait un système nerveux : il ne pourrait pas savoir ce que c'est qu'un état de conscience « car ce n'est jamais dans le champ du microscope qu'on voit passer un souvenir, une émotion ou un acte de volonté[1] ».

D'ailleurs, la réduction de la pensée au mouvement n'est pas seulement inconcevable, elle est, de plus, illégitime. Le mouvement n'étant lui-même qu'une sensation, il ne peut servir à expliquer les autres sensations. Comme le mouvement est celle des propriétés de la matière qui est la plus clairement perçue et la plus facile à imaginer (ce qui se voit et se touche paraît plus réel que ce qui se sent ou s'entend), on l'a prise comme base, et on a cru qu'elle appartenait objectivement à la matière tandis que les autres qualités étaient subjectives. Mais il est évident que toutes les sensations doivent être placées sur le même pied, et qu'il n'y a aucune raison pour choisir arbitrairement certaines d'entre elles et les élever à la dignité de causes des autres[2]. Ainsi on n'a pas le droit de considérer le mouvement comme une chose en soi puisqu'il ne nous est connu que par des sensations visuelles, tactiles et musculaires.

Une autre objection, très ingénieuse, a été faite par M. Bergson dans *Matière et mémoire*. Nous la mentionnons

[1] Binet, *L'âme et le corps*, p. 290. — M. Flournoy a dressé la liste des sophismes qu'emploient les matérialistes pour ramener le psychique au physique. Les deux principaux sont le sophisme d'identité et le sophisme de causalité : *simul hoc ergo hoc*, la pensée est toujours accompagnée de mouvement, donc la pensée *est* ce mouvement ; *simul hoc ergo propter hoc*, la pensée accompagne certains phénomènes physiologiques, donc ces derniers en sont la *cause*. (*Métaphysique et psychologie*, Genève, 1890, p. 115-124.)

[2] Voir à ce sujet les remarques suggestives de Binet, *L'âme et le corps*, p. 27-43 et 49-52. Il démontre que la conception mécaniste est un réalisme naïf si elle prétend être plus qu'un symbolisme, et qu'on pourrait concevoir qu'une sensation autre que le mouvement servît à expliquer toutes les autres, par exemple celle du son. Voir aussi Taine, *De l'intelligence* t. II, p. 110-111.

pour que notre réfutation soit complète, mais elle ne nous est en rien personnelle et nous en laissons tout l'honneur à son auteur. Voici l'argumentation de M. Bergson : Nous ne connaissons le monde qui nous entoure que par nos sensations. Dire que le cerveau engendre les sensations revient donc à dire qu'il engendre les images extérieures, ce qui est absurde car « c'est le cerveau qui fait partie du monde matériel et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau. Supprimez l'image qui porte le nom de monde matériel, vous anéantissez du même coup le cerveau et l'ébranlement cérébral qui en sont des parties. Supposez au contraire que ces deux images, le cerveau et l'ébranlement cérébral, s'évanouissent : par hypothèse, vous n'effacerez qu'elles, c'est-à-dire fort peu de chose, un détail insignifiant dans un immense tableau[1] ». Ainsi la perception ne saurait venir du cerveau « car le cerveau est une image comme les autres, enveloppée dans la masse des autres images, et il serait absurde que le contenant sortît du contenu[2] ».

* * *

S'il est impossible de ramener à la matière les sensations, c'est-à-dire le phénomène inférieur de la conscience, toute tentative d'y ramener les phénomènes supérieurs, tels que les idées abstraites, la raison, les émotions, la volonté et la mémoire est condamnée *a fortiori* à un échec certain. Le matérialisme a, selon son habitude, recours à des faux-fuyants. Pour rendre compte des idées abstraites, il appelle à son aide le sensualisme[3]. L'abstraction n'aurait pas d'existence indé-

[1] *Matière et mémoire*, p. 3.
[2] *Ibid.*, p. 29.
[3] C'est ce que fait notamment Moleschott, *Circulation de la vie*, 18me lettre. Mais il s'agit de nouveau d'une généralisation abusive. Si pour l'être humain les sens sont une condition nécessaire de la vie de l'esprit, il n'est pas démontré qu'ils en soient la condition unique et suffisante. Voir aussi Taine, *De l'intelligence*, 1re partie, l. I, chap. 3.

pendante, elle ne serait qu'une déformation, un appauvrissement ou une systématisation du réel. L'idée abstraite de l'infini, par exemple, serait tirée de l'idée concrète de fini, celle de cause de la succession constante de deux phénomènes, etc. Cela est fort contestable, car l'expérience ne nous donne jamais que du limité, du particulier et du contingent; elle est donc incapable de nous amener seule à concevoir l'illimité, l'universel et le nécessaire: tel est l'écueil fatal à l'empirisme. D'ailleurs, il faudrait au moins expliquer par quel moyen s'effectue ce passage du concret à l'abstrait. Il ne peut se faire tout seul et, s'il n'y a que des sensations, elles resteront éternellement disjointes; chacune n'existera que pour elle-même et pour autant qu'elle est présente et agissante. Il faut donc que la réflexion intervienne pour comparer ces sensations et en faire la synthèse. Or la réflexion implique une activité spontanée que le sensualisme, pour lequel l'esprit est purement passif, est impuissant à expliquer. Puis cette réflexion est uniquement psychique tandis que la sensation est moitié psychique, moitié physique. On retombe alors dans la difficulté que l'on voulait éviter: si les idées abstraites ne sont pas des idées innées distinctes de la sensation, il faut supposer néanmoins une activité spirituelle indépendante qui élabore les données de la sensation. Ainsi, même si l'on pouvait démontrer que la perception est un mouvement, on n'aurait pas ruiné le spiritualisme car la perception pure n'est qu'une partie infime de l'activité mentale [1].

[1] Büchner a combattu les idées innées avec des arguments qui ne sont rien moins qu'originaux. (*Force et matière*, p. 228 sqq.) Il va sans dire que les idées relatives à la morale sont sujettes à variation et que beaucoup d'idées abstraites ne viennent qu'après coup; on s'en était aperçu bien avant Büchner. Mais certains principes rationnels, tels que le principe d'identité, sont sans nul doute antérieurs à l'expérience parce qu'eux seuls la rendent possible, ainsi que Kant l'a montré. Cette *forme* de la connaissance, Büchner l'a prudemment laissée de côté parce qu'elle ruine le sensualisme. « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* », disait Locke. Et Leibniz ajouta avec raison : « *nisi ipse intellectus* ».

Quant aux émotions, il est un moyen commode de s'en débarrasser : l'intellectualisme les ramène à la pensée et le tour est joué. La volonté, elle, n'est pas même en question : elle ne peut être qu'une illusion dans un monde régi par l'universel déterminisme[1]. Aucun de ces arguments n'est décisif, mais comme notre but n'est pas d'étudier le problème psychologique pour lui-même, et que nous tenons simplement à prouver que le matérialisme se heurte partout à des obstacles insurmontables, nous l'attaquerons seulement sur le point où il est le plus faible : l'explication de la mémoire.

C'est là que l'impuissance du matérialisme apparaît le plus clairement, car l'unité de la conscience et, par suite, son identité (qui n'est que la persistance de l'unité dans le temps) demeurent pour lui un mystère. C'est ce que reconnaît Lange daus son *Histoire du matérialisme*, et M. Bergson, de son côté, voit dans le phénomène de la mémoire un des meilleurs arguments du spiritualisme : « Puisque la perception pure, dit-il, nous donne le tout ou au moins l'essentiel de la matière, puisque le reste vient de la mémoire et se surajoute à la matière, il faut que la mémoire soit, en principe, une puissance absolument indépendante de la matière. Si donc l'esprit est une réalité, c'est ici, dans le phénomène de la mémoire, que nous devons la toucher expérimentalement[2] ».

[1] Moleschott écrit dans la *Circulation de la vie*, 19me lettre, t. II. p. 194 : « L'homme est la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son, de la lumière, de son régime et de ses vêtements (!) ; sa volonté est la conséquence de toutes ces causes, elle est liée à une loi de la nature que nous reconnaissons dans sa manifestation comme la planète à sa marche et la plante au sol sur lequel elle croît. Si quelqu'un nous adresse la parole et que nous lui répondions, si une douleur nous arrache un cri, le mot que nous prononçons, le cri que nous poussons est le produit nécessaire de la question et de la douleur ».

[2] *Matière et mémoire*, p. 67.

Si la perception n'est qu'un mouvement, comment se fait-il qu'elle se conserve et se ravive par le souvenir? Elle devrait exister tant que le mouvement qui la constitue persiste et cesser avec lui, être toujours présente et jamais passée. Dira-t-on qu'elle laisse une trace[1]? Mais ce n'est là qu'une comparaison grossière par laquelle on se représente tant bien que mal le souvenir inscrit dans le cerveau, comme une empreinte dans la cire. Une trace serait purement passive, elle ne pourrait agir, faire ressusciter la perception dont nous nous souvenons. Et ensuite cette trace ne pourrait se conserver longtemps puisque l'unité de notre organisme est toute formelle et idéale. Les cellules qui le composent, celles du cerveau comme les autres, meurent constamment et sont remplacées par de nouvelles cellules, de sorte qu'au bout d'un certain temps notre corps est entièrement renouvelé.

L'unité et l'identité de la conscience, telle est la pierre d'achoppement du matérialisme, et toutes ses arguties ne prévaudront jamais contre le sentiment intime et profond que nous avons de la permanence de notre moi et contre la preuve qu'en donne la mémoire[2]. Chacun peut se convaincre que sa conscience est parfaitement une et que la distinction des diverses facultés de l'esprit est une ana-

[1] Cf. Büchner, *Force et matière*, p. 208: « La personnalité n'est autre chose que l'ensemble de nos sensations ou l'accumulation, la succession des images *gravées* dans notre mémoire ».

[2] Moleschott dit dans la *Circulation de la vie*, 19me lettre, t. II, p. 188: « L'homme qui pense est la somme de ses sens comme la chose que nous observons est la somme de ses propriétés ». Cette comparaison, comme tant d'autres, est fort inexacte, car un objet est la somme de ses propriétés *actuelles*, tandis que l'homme qui pense est plus que la somme de ses sensations actuelles. La majeure partie de sa conscience est formée par des souvenirs; s'il n'en était pas ainsi, tout progrès, toute expérience deviendraient impossibles, et l'homme serait à chaque instant de sa vie dans la situation d'un enfant qui vient de naître et dont la conscience s'éveille. La mémoire est indéniable et c'est elle qui empêche de définir la conscience comme une simple « somme de sensations ».

lyse abstraite destinée seulement à faciliter l'étude psychologique des phénomènes mentaux. C'est le même moi qui sent, pense, veut, souffre et, dans la réalité, les phénomènes de sensation, de pensée, de volonté et d'émotion ne sont jamais à l'état pur. C'est un moyen désespéré que de repousser ce témoignage irrécusable de l'expérience interne en la traitant d'illusion. Elle mérite autant de crédit que l'autre, si ce n'est plus puisqu'elle est immédiate. D'ailleurs la succession d'une foule de consciences brillant comme des étincelles et s'éteignant sans retour ne pourra jamais donner l'illusion de la permanence car, dans cette série discontinue, chaque conscience ignore totalement celle qui la précède et celle qui la suit. Il faudrait un sujet par rapport auquel cette illusion puisse se produire, et ce sujet n'existe pas par hypothèse[1].

Certains matérialistes modernes ont compris qu'il était absurde d'assimiler la perception à un mouvement. Ils ont alors changé de tactique et se sont efforcés de présenter la conscience comme une lueur fugitive éclairant un instant le mécanisme cérébral, comme un accident, un accessoire, d'où le nom de conscience *épiphénomène*. Pourquoi et comment cette sorte de phosphorescence accompagne-t-elle parfois les mouvements moléculaires? C'est ce que le matérialisme ne dit pas. Renonçant à expliquer les faits psychiques, il affecte de les traiter avec indifférence comme une chose négligeable. Cette façon d'escamoter les difficultés par trop gênantes est d'une insigne mauvaise foi. Ceux qui recourent à des expédients aussi misérables

[1] D'ailleurs, sans la permanence du moi, la pensée elle-même (et non pas seulement la mémoire) serait impossible, car nous pensons toujours médiatement, par raisonnement. Comment concevoir, par exemple, un syllogisme, ou plus encore une démonstration, si la conscience ne persiste pas semblable à elle-même d'un bout à l'autre? (Cf. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 123, sqq.)

avouent malgré eux leur impuissance. Voulant de parti pris tout réduire à la matière, ils en viennent à regarder la conscience comme un scandale; ils s'irritent de cet obstacle qui les empêche d'établir le mécanisme universel. Leur secret désir, c'est de nier catégoriquement l'existence des phénomènes psychiques, mais ils doivent renoncer, non sans regret, à cette solution radicale parce qu'on ne peut s'inscrire en faux contre ce qui est l'évidence même. Une seule ressource leur reste, dès lors: masquer l'importance de la perception, en faire un épiphénomène, un accident fortuit. Tel est le dernier mot d'un système qui avait l'ambition d'éclaircir tous les mystères et de remplacer les grossières superstitions du spiritualisme par des théories rationnelles et rigoureusement scientifiques. Il doit finalement faire appel à des qualités occultes de la matière, évoquer un *deus ex machina* qui fasse naître miraculeusement la perception des mouvements du cerveau.

Cette banqueroute du matérialisme n'a rien que de très naturel. Il est le plus exclusif des systèmes, et le peu de vérité positive qu'il renferme est faussé par une généralisation hâtive et arbitraire. Le déterminisme, par exemple, est vrai en un certain sens et la science le revendique comme une garantie de sa possibilité, mais le tort du matérialisme, c'est de le considérer *seul* et de lui donner une portée universelle. La négation s'attache ainsi constamment à l'affirmation et l'entache d'erreur. Le matérialisme paraît avoir un avantage sur le spiritualisme dualiste, c'est de ne poser à l'origine des choses qu'un seul principe au lieu de deux. Mais c'est une simple apparence, car il ne suffit pas d'élever n'importe quoi à la dignité de cause première. Il faut que ce principe suprême porte en lui, comme une virtualité, tout l'univers qui en découle et, par

conséquent, qu'il soit supérieur à cet univers. Il faut aussi qu'il soit créateur, c'est-à-dire source de force et de vie. La matière n'a aucune de ces qualités puisqu'elle est, par définition, indéterminée et passive et qu'elle ne recèle aucune puissance, aucune force d'expansion. Que si l'on parle de matière-force, toute discussion devient impossible, parce qu'on joue sur le sens des mots. De deux choses l'une : ou bien l'on conçoit véritablement la matière comme telle, et alors on n'a pas le droit de lui donner des propriétés qui ne sont pas impliquées dans son concept. Ou bien l'on parle d'une force, d'une activité ; dans ce cas-là, il faut lui donner n'importe quel nom, mais pas celui de matière parce qu'un même mot ne peut désigner deux choses radicalement différentes. La notion absurde de matière-force est un aveu involontaire que la genèse du monde ne saurait être expliquée par la seule matière.

Le monisme du matérialisme n'en est pas un, car la matière, qui est essentiellement dispersion et divisibilité indéfinie, ne peut constituer une unité vraiment satisfaisante pour la raison. S'obstinant à expliquer le supérieur par l'inférieur, le matérialisme s'efforce en vain de faire naître l'unité de la multiplicité et l'intelligible de l'inintelligible. Les contradictions que nous avons relevées sont des conséquences inévitables de la grossière méprise qui est à la base du système. Toute métaphysique prête le flanc à des objections, mais le matérialisme, plus que n'importe quelle autre doctrine, peut être attaqué dans chacune de ses affirmations. Malgré son dogmatisme présomptueux, la certitude dont il se vante est d'argile et s'écroule infailliblement devant un examen attentif. Ce n'est pas impunément

qu'on fait de la philosophie en niant ce qui en est la raison d'être : la pensée [1].

[1] Dans cette critique du matérialisme, nous nous sommes tenu intentionnellement sur le terrain strictement philosophique. Mais nous sommes convaincu qu'au point de vue pragmatique le matérialisme présente également des inconvénients extrêmement graves. Quoi qu'en disent ses adeptes, il anéantit tout idéal ; en ruinant la liberté et la responsabilité, il ruine la morale entière. Nous ne nions pas que, grâce à une heureuse inconséquence, un matérialiste ne puisse parfois affirmer dans sa vie des principes qu'il nie dans sa doctrine. Mais, sous réserve des exceptions, il nous paraît hors de doute que le matérialisme avilit l'homme au lieu d'être pour lui une source d'énergie morale.

CHAPITRE II

Systèmes de transition entre le matérialisme et le spiritualisme

§ 1. *Pythagore.*

Nous examinerons maintenant un système qui est sans contredit le plus important de la philosophie grecque avant Platon et qui nous fera monter d'un degré sur l'échelle dialectique : l'idéalisme pythagoricien. Bien des modernes seraient peut-être tentés de le dédaigner ; ils auraient tort. Si on laisse de côté quelques théories bizarres qui nous font sourire aujourd'hui, mais portent sur des détails et non sur le fond du système, on s'aperçoit que cette spéculation pythagoricienne met en lumière une profonde vérité. Elle insiste sur l'harmonie de l'univers : là est son mérite. Sans doute le matérialisme admet, lui aussi, cette harmonie puisque sa clef de voûte est le mécanisme qui implique nécessairement la régularité, l'ordre, l'accord parfait entre les effets et les causes. Mais il n'en tire aucun parti, et il est même incapable de l'expliquer parce que son premier principe est matériel et inintelligible.

Au contraire, ce qui frappe Pythagore c'est que l'univers est un Κόσμος, c'est-à-dire qu'il est régi par des lois fixes qui n'abandonnent rien au hasard ni au caprice. En contemplant, sous le beau ciel de l'Orient, les révolutions des astres, l'idée d'harmonie s'imposa à lui et il en fit la ligne directrice de sa philosophie. Idée féconde qui incite la pensée à aller plus profond que la matière

et la met sur la voie de l'esprit. Grâce à elle, Pythagore est digne d'être estimé davantage que les matérialistes les plus modernes. Peu importe que certaines parties de sa doctrine soient caduques parce qu'elles ont été conçues six siècles avant notre ère et que la science a progressé depuis lors. Si l'on regarde à la vigueur et à la hardiesse de la pensée, on jugera que le philosophe de Samos a surpassé un Büchner ou un Moleschott, car sous l'apparence de la matière il a discerné une réalité supérieure, et en cela il a été le précurseur de tous les spiritualistes.

Cependant le pythagorisme a, lui aussi, une conception imparfaite de la cause première. Il ne la cherche plus dans la matière, mais il ne la cherche pas encore dans l'esprit. Il s'arrête à un stade intermédiaire en plaçant à l'origine des choses un principe abstrait : le nombre, sorte de matière mathématique et logique. L'ordre de l'univers est l'indice d'une Intelligence suprême, et c'est en le constatant que l'homme, s'il n'est pas aveuglé par les préjugés, a l'intuition de l'existence de Dieu ; mais il n'est pas cette Intelligence elle-même. L'erreur du pythagorisme, c'est de prendre l'effet pour la cause. Le nombre n'est en lui-même qu'une pure abstraction ; il n'est rien sans la pensée qui le conçoit. Et surtout il n'est pas créateur ; il ne peut recéler aucune force d'expansion capable d'engendrer tout l'univers. L'harmonie qui en est l'expression n'existe pas en soi et par soi ; elle est seulement un état, un résultat, non une cause, et elle restera éternellement puissance si une volonté n'intervient qui la fasse passer à l'acte. Lorsque les pythagoriciens disent : « Dum deus calculat fit mundus », ils reconnaissent sans le vouloir qu'il y a au-dessus du nombre le Dieu qui en le pensant lui donne l'existence[1].

[1] Anaxagore est en progrès sur Pythagore avec sa théorie du νοῦς divin, ancêtre du démiurge de Platon. (*Ὁ νοῦς πάντα διεκόσμησεν.*)

Le nombre est déjà un intelligible, mais il est loin d'avoir toutes les propriétés qui caractérisent la cause première. Moins indéterminé que la matière, il n'est cependant ni une activité, ni une volonté, ni une conscience et, chose grave, il n'a aucune détermination d'ordre moral. C'est une quantité, non une qualité. Pourtant, en dépit de son imperfection, le nombre pythagoricien contient en germe l'Idée platonicienne. Le génie puissant de Platon perfectionnera la doctrine de Pythagore et lui donnera l'ampleur qui lui fait défaut. Plus haut que la réalité abstraite et logique du nombre, il concevra la réalité vivante de l'Idéal sur laquelle il fondera la plus sublime philosophie de tous les temps. Pythagore lui-même a dépassé la matière, objet de la physique, mais il s'est arrêté au nombre, objet de la mathématique. En continuant son effort dans le même sens que lui, la pensée devait infailliblement atteindre la métaphysique.

Un autre défaut inhérent au principe pythagoricien, c'est d'être immanent au monde sensible et de se confondre avec lui, tandis que l'Idée transcendante de Platon le domine et s'en distingue par sa nature purement spirituelle. En effet l'harmonie des choses ne fait qu'un avec ces choses elles-mêmes et n'en peut être séparée que par abstraction. Ou, pour s'exprimer autrement, l'harmonie n'est autre que les choses conçues par l'esprit qui, pour les saisir, les ramène à l'intelligible, c'est-à-dire discerne en elles une organisation, un système, une interdépendance de leurs parties constitutives. Si les choses ne présentaient aucune harmonie quelconque, elles resteraient éternellement hétérogènes à l'esprit et ne pourraient devenir pour celui-ci un objet de connaissance. Le semblable n'étant connu que par le semblable, la condition de la connaissance des objets extérieurs est qu'il y

ait entre eux et l'esprit qui les connaît un caractère commun, un trait d'union. Ce trait d'union, c'est l'intelligible. Aussi le pur chaos est-il inconcevable; nous ne pouvons pas le penser puisqu'il est, par définition, entièrement extérieur à la pensée. Ce que nous appelons désordre n'est pas, comme M. Bergson l'a montré avec sa maîtrise habituelle, un véritable désordre, car, dans ce cas, il ne se distinguerait pas du néant. C'est en réalité un ordre différent de celui que nous attendons et rien de plus [1].

Mais si l'harmonie est immanente aux choses, et rien qu'immanente, elle participera nécessairement à toutes leurs vicissitudes. C'est ce qu'a bien vu l'intelligence pénétrante de Platon. Dans la discussion du *Phédon* sur l'immortalité de l'âme, il fait objecter à Simmias que, si l'âme est seulement l'harmonie du corps, elle périra certainement avec lui, de même que l'harmonie d'une lyre est indissolublement liée à cette lyre et ne saurait exister indépendamment d'elle [2]. Pythagore, en douant l'âme d'immortalité, lui donne une qualité incompatible avec sa définition. Et la doctrine de la métempsychose, qui constitue une partie essentielle de la philosophie pythagoricienne, ne peut être déduite logiquement de la théorie du nombre; elle est due seulement à l'influence des croyances orphiques.

Nous devons donc conclure que, d'après Pythagore, le premier principe et le monde dont il est la cause ne se distinguent pas *réellement* l'un de l'autre, mais formellement, c'est-à-dire par une analyse abstraite de l'esprit.

[1] *Evolution créatrice*, p. 238-244. Nous avons trouvé la même idée chez Spinoza, *Ethique*, appendice du l. I. Nous faisons ce rapprochement, qui nous a paru intéressant, sans vouloir établir une filiation quelconque entre les deux philosophes.
[2] *Phédon*, XXXVI, 85 E - 86 D.

C'est ce que nous montre clairement la théorie du nombre. Le nombre est une unité confuse qui enveloppe tous les contraires et renferme une dyade, une dualité primitive. Il est à la fois un et multiple, c'est-à-dire Dieu et monde ; pair et impair, ce qui signifie symboliquement que, au point de vue de la morale, il est mélange de mal et de bien, par conséquent indifférent au bien et au mal, amoral. Nous aboutissons donc au panthéisme, et Pythagore nous conduit logiquement à Spinoza, le plus représentatif des philosophes panthéistes. C'est le système de Spinoza que nous prendrons comme type dans la discussion qui va suivre.

§ 2. *Le panthéisme*

Un des mérites de Spinoza, c'est d'approfondir la notion de substance. Il la définit comme étant « ce qui existe en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin d'une autre chose dont il doive être formé[1] ». Elle est « cause de soi[2] », c'est-à-dire inconditionnée. Il ne peut y avoir deux substances de même nature, car elles seraient indiscernables. Mais il ne peut pas non plus y avoir deux substances de nature différente, car deux substances coexistantes se limiteraient réciproquement, dépendraient l'une de l'autre et, par suite, ne seraient pas de véritables substances. La substance est donc infinie et unique[3]; elle est, de plus, éternelle et nécessaire, ce que Spinoza exprime en disant que son essence enveloppe l'existence[4]. Il en résulte que tout ce qui existe, existe en elle, et que rien ne peut exister ni être conçu sans elle[5].

Jusqu'ici tout est parfaitement logique et clair. Mais les difficultés surgissent dès que Spinoza aborde le problème des rapports entre cette substance et le monde. La substance a une infinité d'attributs qui constituent son essence. L'intellect humain en connaît seulement deux : l'étendue et la pensée. Constatons d'abord que Spinoza dépasse le matérialisme en ce qu'il ne nie pas la pensée. La pensée, pour lui, n'est pas un mode de la matière considérée comme substance, mais la substance est un quelque chose qui nous apparaît sous deux attributs,

[1] *Ethique*, l. I, 3me déf.
[2] *Ibid.*, l. I, 1re déf.
[3] *Ibid.*, l. I, théor. 8 et 11.
[4] *Ibid.*, l. I, théor. 7.
[5] *Ibid.*, l. I, théor. 15.

l'étendue et la pensée, la matière et l'esprit. Ces attributs sont, du reste, parfaitement égaux en valeur, et nulle part Spinoza ne laisse entendre que l'un ait la prééminence sur l'autre. Ils n'exercent entre eux aucune action directe, car « si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre[1] », mais ils traduisent la substance chacun à leur manière. Dans le même être, l'ordre physique et l'ordre intellectuel se modifient selon la même loi et le même rythme : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses[2]. — Le corps ne peut déterminer l'âme à penser ni l'âme déterminer le corps à se mouvoir ou à se tenir immobile ni à aucune autre chose[3] ». Il y a entre cette théorie et le parallélisme que nous critiquerons plus loin une parenté évidente. Grâce à elle Spinoza élude le problème si difficile de l'union de l'âme et du corps qui se pose inévitablement dès qu'on établit une distinction entre la matière et la pensée. Nous reprendrons cette question particulière plus en détail lorsque nous étudierons le dualisme.

Pour le moment, nous nous attacherons seulement à la critique de la notion spinoziste de substance. Pour Spinoza, la substance se manifeste sous plusieurs attributs qui doivent être conçus « chacun pour soi », mais cependant ne constituent pas des substances indépendantes puisque la substance est nécessairement unique : « Bien que l'on conçoive deux attributs comme réellement distincts l'un de l'autre, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, l'on ne doit cependant pas en conclure qu'ils constituent deux êtres ou deux substances diverses. Il résulte en effet de la nature de

[1] *Ethique*, l. I, théor. 3.
[2] *Ibid.*, l. II, théor. 7.
[3] *Ibid.*, l. III, théor. 2.

la substance que chacun de ses attributs soit conçu par lui-même[1] ».

Nous concédons que la substance ait plusieurs attributs ; cela est parfaitement concevable. Mais ce qui ne l'est pas, c'est que ces divers attributs soient contradictoires les uns avec les autres. Car, dans ce cas, la substance renfermerait une absurdité, une contradiction logique, puisque ses attributs ne font qu'exprimer son essence. Or les deux attributs qui, selon Spinoza, sont seuls connaissables à l'esprit humain présentent précisément une contradiction flagrante. Il nous dit : « La pensée est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est une chose pensante. — L'espace est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est une chose étendue[2] ». Et encore : « La substance pensante et la substance étendue ne sont qu'une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre. Ainsi un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne sont qu'une seule et même chose mais exprimée de deux manières différentes[3] ».

Comme la pensée est inétendue, les affirmations de Spinoza peuvent se résumer dans cette proposition, manifestement absurde : La substance est à la fois étendue et inétendue. D'où découle cette seconde proposition, également absurde : La substance est à la fois divisible et indivisible. Spinoza affirme, il est vrai, que le corporel n'est pas divisible et s'efforce de le démontrer[4]. Mais cela n'infirme en rien ce que nous venons de dire, car Spinoza combat seulement la divisibilité *dans l'absolu* que professe l'atomisme. Il n'admet pas qu'il y ait des atomes, c'est-à-dire

[1] *Ibid.*, l. I, schol. du théor. 10.
[2] *Ibid.*, l. II, théor. 1 et 2.
[3] *Ibid.*, l. II, schol. du théor. 7.
[4] *Ibid.*, l. I, schol. du théor. 15.

des corps absolument distincts les uns des autres et constituant comme autant de substances particulières[1]. Et en cela il a raison. Mais si la matière n'est pas fragmentée en atomes, cela ne prouve pas qu'elle soit indivisible. Non seulement nous constatons cette divisibilité à chaque instant par la pratique, mais nous pouvons la prouver par le raisonnement. Le corporel, étant étendu, est nécessairement divisible, car on peut toujours concevoir un corps, si petit qu'il soit, divisé en parties encore plus petites. Même si ce corps est infini, comme la substance étendue, il n'échappera pas pour cela à la divisibilité, mais il sera susceptible d'être divisé en une infinité de parties.

Au contraire, la pensée est essentiellement simple et une : parler de la moitié d'un acte de volonté, d'une sensation ou d'une idée[2] n'a aucun sens quelconque. Spinoza se rend donc coupable de la même contradiction que les matérialistes avec leur substance qui serait à la fois force et matière. Car on ne peut, sans jouer sur les mots, parler d'une étendue indivisible ou d'une substance dont les deux attributs sont l'étendue et la pensée. D'ailleurs, on peut réfuter Spinoza par Spinoza lui-même : « Sont choses de nature contraire, dit-il, autrement dit ne peuvent coexister dans le même sujet toutes choses dont l'une peut détruire l'autre[3] ». Or précisément, on peut dire en un certain sens que le corps détruit la pensée puisque ce qui est étendu est contradictoire avec ce qui est inétendu. Donc le corps et la pensée ne peuvent coexister dans le même sujet et Dieu ne peut être à la fois pensée et

[1] C'est aussi l'atomisme que réfute M. Bergson et non la divisibilité relative et momentanée de la matière étendue. (*Matière et mémoire*, p. 218, sqq).
[2] Nous entendons ici par pensée, comme Spinoza lui-même, l'ensemble des phénomènes psychologiques.
[3] *Éthique*, l. III, théor. 5.

étendue, car, bien qu'il soit infini, il ne saurait rendre l'absurde raisonnable.

De plus, il faut remarquer que ce terme d'*étendue* est mal choisi et peu exact. C'était le corps ou la matière qu'il fallait opposer à la pensée, car nous concevons comme distinct de la pensée tout ce qui est connu par les sens, sans que nous le percevions nécessairement comme étendu. Nous considérons, par exemple, une odeur ou une secousse électrique comme des phénomènes matériels, et cependant nous ne les voyons pas, nous ne les percevons pas comme étendus. De même qu'un corps apparaît doué d'une certaine dureté ou d'une certaine chaleur à notre toucher, et doué d'une certaine saveur à notre sens du goût, de même il apparaît comme étendu et coloré à notre sens de la vue. Donc l'étendue n'est rien par elle-même et nous ne pouvons la concevoir que comme un espace vide, un *lieu* occupé par les corps, ou bien comme une *qualité* de ces corps en tant que nous les *voyons* occuper un certain espace.

* * *

La substance de Spinoza ne jouit d'aucune transcendance, elle est entièrement immanente au monde ou, pour s'exprimer autrement, elle est le monde même considéré *sub specie aeternitatis*[1]. Elle n'est donc pas une véritable cause, car elle se distingue formellement et non réellement de son effet. Elle est cause de l'univers de la même façon qu'une pierre est cause de la dureté ou une étoffe rouge cause de la couleur rouge. Les choses particulières n'ont pas été créées par la cause première, elles n'en

[1] Cette immanence totale se résume dans la formule latine : « *Deus mundus implicitus, mundus Deus explicitus* ».

émanent pas, mais elles en sont simplement les modes. La nature est conçue simultanément comme nature naturante et nature naturée : « Par nature naturante, nous devons entendre ce qui existe en soi et ce qui est conçu par soi, autrement dit tels attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre. Par nature naturée, au contraire, j'entends tout ce qui résulte de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun de ses attributs, c'est-à-dire toutes les modifications des attributs de Dieu, en tant qu'elles sont considérées comme des choses qui existent en Dieu et qui ne peuvent ni exister ni être conçues sans Dieu[1] ». Mais cette analyse abstraite de la nature naturante et de la nature naturée ne correspond à rien de réel ; en fait la nature est unique, ni Dieu ni monde, ou plutôt les deux à la fois.

On pourrait croire, au premier abord, que cette conception de la cause première diminue les difficultés en supprimant le problème relatif à l'union de la substance et de l'univers, de l'absolu et du contingent. Nous y voyons au contraire une solution incomplète qui n'envisage qu'une des faces de la question. Elle affirme l'immanence, mais elle nie la transcendance, et c'est dans cette négation qu'est le germe de l'erreur. La conséquence en est une très grave difficulté que nous n'hésitons pas à déclarer insurmontable car, de nouveau, nous nous heurtons à une contradiction. La substance en tant que substance est immuable, mais elle est sujette au changement en tant que monde. Elle est à la fois une et multiple, parfaite et imparfaite, c'est-à-dire douée de qualités incompatibles. Elle est donc doublement inintelligible : d'abord parce

[1] *Ethique,* l. I, schol. du théor. 29.

qu'elle a des attributs contradictoires, et ensuite parce qu'elle est tantôt Dieu, tantôt le monde, tantôt absolue et inconditionnée, tantôt relative et contingente.

Tel est l'écueil contre lequel se brisent toutes les théories panthéistes. D'une part, la cause première doit être, par définition, un absolu qui échappe au changement parce qu'il est pureté et perfection. D'autre part, le monde est, par définition également, un perpétuel devenir ; il est le théâtre d'une lutte gigantesque entre des tendances divergentes, entre le bien et le mal, la perfection et l'imperfection, l'harmonie et l'anomalie. Identifier Dieu et le monde c'est vouloir concilier l'inconciliable ; quoiqu'on fasse, la difficulté subsistera entière. L'antinomie permanence-changement se dressa déjà inexorablement devant les panthéistes grecs, et ils ne s'en débarrassèrent qu'en niant un de ses termes. Héraclite affirme le changement et nie la permanence, mais dès lors sa philosophie manque d'un point d'appui solide, et n'offre qu'un principe fuyant et indéterminé qui ne peut jouer le rôle de cause des causes. C'était une vérité féconde que celle du devenir transformant toutes choses, même celles qui nous paraissent rester intactes, mais elle ne valait que pour le monde phénoménal. Le tort d'Héraclite, c'est de lui donner une portée universelle.

Parménide, lui, opte pour la permanence et rejette le changement comme une simple illusion. Négation parfaitement arbitraire d'ailleurs, car, si la philosophie a le droit et le devoir de réagir contre les erreurs du sens commun, il y a des vérités dont elle ne peut pas douter parce qu'elles sont des données immédiates de la conscience. Le changement est une de ces vérités-là : nous le constatons en nous, nous le constatons autour de nous et rien ne nous autorise à mettre en doute sa réalité. Le mouve-

ment peut, à la rigueur, être considéré comme une illusion parce qu'il implique un changement dans l'espace et que l'espace est peut-être une simple forme de la perception sans existence objective. Mais le devenir lui-même peut exister hors de l'espace, et nos propres consciences y sont sujettes bien qu'elles soient inétendues. Il nous est connu immédiatement, sans passer par l'intermédiaire des sens; personne, sauf le sceptique qui doute systématiquement de tout et renonce par là-même à philosopher, personne n'a de raison valable de contester sa réalité.

Ainsi la philosophie grecque avant Platon aboutit à deux impasses relativement à ce problème fondamental: Comment se fait-il que l'être persiste et que les êtres changent continuellement? Dans l'incapacité où elle est de résoudre le problème entier, elle en nie purement et simplement un des éléments. Quant à Spinoza, il n'essaie pas même de surmonter la difficulté; il l'ignore. Il nous dit à un endroit que Dieu est immuable[1], et ailleurs que les attributs sont sujets à des modifications[2]. Nulle part un pont n'est jeté sur le gouffre béant qui sépare ces deux affirmations.

Tous les autres défauts qu'on peut reprocher à la cause première des systèmes panthéistes sont des conséquences inévitables de l'erreur qu'ils commettent en identifiant Dieu et le monde. « La nature de Dieu, dit Spinoza, ne comporte ni l'intelligence ni la volonté[3] ». Dieu n'est donc pas une Conscience suprême, car Spinoza fait plus que lui dénier l'intelligence discursive dont il n'a effectivement pas besoin puisque, étant infini, il embrasse immédiatement ce

1 *Éthique*, l. I, 2me corol. du téor. 20.
2 *Ibid.*, l. I, 5me def. et corol. du théor. 25.
3 *Ibid.*, l. I, schol. du théor. 17. Spinoza ajoute, il est vrai, que, si l'intelligence appartient à Dieu, elle ne peut en tout cas concorder avec la nôtre que par le nom. Autant vaudrait affirmer sans plus que Dieu n'est pas intelligent, car on ne sait trop comment un même mot pourrait désigner deux choses qui n'ont rien de commun entre elles.

que l'intelligence humaine est obligée de chercher à l'aide du raisonnement et de l'analyse. Il lui enlève en fait toute espèce de conscience : son Dieu est intelligible, il n'est pas intelligent; comme la nature avec laquelle il se confond, il a sa logique, mais sa logique inconsciente, de beaucoup inférieure à l'intelligence proprement dite. Sans doute, un des attributs de Dieu est la pensée, mais qu'est-ce que la pensée pour Spinoza? Quelle dignité a-t-elle puisqu'il la conçoit comme un simple duplicat de l'étendue? De même que l'âme est l'idée du corps, de même la pensée en général est l'idée de l'étendue, c'est-à-dire une pure abstraction et non une conscience créatrice[1].

D'autre part, la substance n'a pas de liberté. Ou, du moins, elle n'est libre qu'en un certain sens : elle n'est jamais contrainte à agir par une cause extrinsèque puisqu'elle est unique et que rien n'existe en dehors d'elle[2]. Aussi Spinoza appelle-t-il Dieu une cause libre, mais il est facile de voir qu'il ne s'agit pas d'une véritable liberté, d'une liberté morale, car Dieu est déterminé par sa propre nature et comme asservi par elle[3] : « Dieu n'agit pas de par la liberté de sa volonté[4] ». Par conséquent « les choses n'auraient pu être produites par Dieu ni d'une manière différente ni dans un autre ordre qu'elles n'ont été produites[5] ». Tout cela est déduit logiquement de la consubstantialité de Dieu et du monde. Puisque Dieu *est* le monde, il est impossible que le monde n'existe pas, car, dans ce cas, Dieu lui-même n'existerait pas, ce qui est absurde.

[1] « La substance pensante et la substance étendue ne sont qu'une seule et même substance, comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre. Ainsi un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne sont qu'une seule et même chose exprimée de deux manières différentes ». (L. II, schol. du théor. 7.)

[2] *Ethique*, l. I, 7me défin. et théor. 17.

[3] *Ibid.*, l. I, théor. 16.

[4] *Ibid.*, l. I, 1er corol. du théor. 32.

[5] *Ibid.*, l. I, théor. 33.

Il ne peut pas davantage se faire que l'univers soit différent de celui que nous connaissons puisque l'univers n'est pas autre chose que la propre essence de Dieu et que cette essence est nécessaire. Ainsi le monde est à Dieu dans le même rapport que les propriétés d'un triangle à ce triangle lui-même[1].

Il en résulte que la téléologie est énergiquement combattue par Spinoza, comme une conception enfantine de la divinité qui la rabaisse en lui assignant un but supérieur à elle[2]: « En s'efforçant de prouver que la Nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire qui ne soit utile aux hommes), ils me paraissent n'avoir montré qu'une chose: que la Nature et les Dieux étaient atteints, comme les hommes, d'un même délire... En outre cette théorie des causes finales supprime la perfection de Dieu. Car si Dieu agit en vue d'une fin, c'est donc qu'il désire une chose qu'il n'a pas[3]. — De même que Dieu n'existe en vue d'aucune fin, il n'agit non plus en vue d'aucune fin... Quant à la cause qu'on dit finale, elle n'est rien autre que l'appétit humain lui-même en tant que celui-ci est considéré comme le point de départ ou la cause première d'une chose quelconque[4] ».

Nous reprendrons en temps voulu le problème si difficile de la liberté divine et des causes finales. Pour le moment nous remarquons seulement ceci: la conception

[1] « De l'absolue puissance de Dieu, autrement dit de sa nature infinie. des choses infinies en d'infinies modifications (c'est-à-dire tout ce qui existe) ont nécessairement découlé et découlent toujours avec la même nécessité; de la même manière que de la nature du triangle, il résulte de toute éternité et pour toute l'éternité que la somme de ses trois angles égale deux angles droits ». (L. I, schol. du théor. 17.)

[2] *Ethique*, l. I, schol. du théor. 33. On pourrait retourner l'argument contre Spinoza, car son Dieu est soumis, non pas à un but idéal, mais à une sorte de Fatum qui est la nécessité de sa propre nature.

[3] *Ibid.*, l. I. Appendice.

[4] *Ibid.*, l. IV, préface.

de la personnalité (c'est-à-dire, en langage technique, de la transcendance) et de la liberté de Dieu ne tombe pas nécessairement, comme Spinoza semble le croire, dans l'anthropomorphisme[1]. Les adversaires des causes finales se facilitent en général grandement la tâche ; ils réfutent, non pas la conception élevée et vraiment philosophique de la finalité, qui est celle de Platon, de Leibniz et de tant d'autres penseurs, mais la conception vulgaire et ridiculement naïve qu'un Bernardin de St-Pierre a de la Providence. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'ils remportent une victoire aisée qui, d'ailleurs, vaut tout juste la peine qu'elle a coûté.

On remarque une égale mauvaise foi dans les attaques dirigées contre la religion et le spiritualisme en général. Moleschott, par exemple, combat la croyance en la résurrection de la chair comme si elle était la pierre angulaire de toute religion[2]. Quant à Haeckel, il écrit ceci : « Notre idée moniste de Dieu, qui seule s'accorde avec les notions étendues que nous possédons maintenant sur la nature, reconnaît l'esprit de Dieu en toutes choses. On ne peut plus se représenter Dieu comme un être personnel, c'est-à-dire comme un personnage occupant une partie déterminée de l'espace ou sous une forme humaine. Dieu est plutôt partout... L'homothéisme, au contraire, l'idée anthropomorphique de Dieu abaisse ce concept cosmique à l'état de vertébré gazeux[3] ». Il n'est pas bien difficile de voir où

[1] Voir *Ethique*, l. I, schol. du théor. 17 et Appendice ; l. II, schol. du théor. 3. En revanche, Spinoza s'oppose avec raison à une humanisation du principe divin lorsqu'il affirme que « Dieu est exempt de passions et n'est affecté d'aucune affection de joie ou de tristesse » (l. IV, théor. 17). Mais il tombe lui-même dans la faute qu'il reproche aux autres lorsqu'il dit que « Dieu s'aime lui-même et aime les hommes ». (L. V, théor. 35 et 36.)

[2] *Circulation de la vie*, t. II, p. 210.

[3] *Le monisme*, p. 34.

gît le sophisme : il est dans l'assimilation illégitime d'un « Dieu, être personnel » (c'est-à-dire distinct du monde, transcendant) à un « personnage occupant une partie déterminée de l'espace ou sous une forme humaine ». Pour tout homme sans préjugés, il est évident que le Dieu transcendant du spiritualisme ne peut pas occuper une partie déterminée de l'espace ou avoir une forme humaine puisqu'il est un principe spirituel et infini; *personnel* n'est pas synonyme de *corporel*. Quant à l'expression de « vertébré gazeux », nous avouons franchement ne pas la comprendre pour la bonne raison qu'elle n'a aucun sens, et que Haeckel lui-même serait bien embarrassé, sans doute, de dire chez quel philosophe il a trouvé cette conception bizarre de Dieu. Que diraient les matérialistes si on leur rendait la pareille et si, pour combattre leur doctrine, on l'incarnait dans les systèmes rudimentaires de Thalès et de Démocrite[1]?

Nous arrivons maintenant, en toute connaissance de cause, à cette conclusion : Le Dieu de Spinoza ne diffère de la matière du matérialisme que par le nom. Comme elle, il est le Grand Tout, comme elle, il est soumis au déterminisme le plus rigoureux, comme elle enfin il est inconscient et amoral, par conséquent bien éloigné de l'absolue perfection. D'où vient l'élan vital, d'après Spinoza? Mystère! Sa substance immuable et, pour tout dire, inerte et morte, pas plus que la matière passive, ne rend compte de la merveilleuse activité qui se manifeste

[1] Cette façon de procéder dans la réfutation est malheureusement celle de beaucoup de philosophes. Guyau, par exemple, combat l'optimisme en confondant constamment l'optimisme philosophique de Platon et de Leibniz et l'optimisme vulgaire, c'est-à-dire routine, inertie et jouissance égoïste des avantages de la vie matérielle. Grâce à cette confusion, il ruine en bloc l'optimisme, l'accusant d'être immoral et d'envelopper la négation du progrès. (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, éd. de 1885, p. 64, sqq.)

dans la réalité concrète. Il est question, il est vrai, d'un « effort pour se conserver soi-même », considéré comme la première des vertus[1]. Et Spinoza nous dit « qu'il est aussi impossible de concevoir que Dieu n'agisse pas que de concevoir que Dieu n'existe pas[2] »; ou encore que « toute chose s'efforce, autant qu'il est en son pouvoir, de persévérer dans son être[3] ». Mais ce sont là de simples artifices de langage, car pour Spinoza la puissance de Dieu est identique à son essence et l'effort pour se conserver soi-même n'est que « l'essence même de la chose ». C'est donc (au rebours de l'ordre naturel) l'existence qui conditionne l'effort, et non l'effort qui est cause de l'existence. En dépit de certaines apparences, la réalité est toujours conçue par Spinoza comme géométrique et morte, non comme vivante, et son système n'est à aucun degré un dynamisme. Pour le dynamisme, une chose est parce qu'elle *veut* être, tandis que, pour Spinoza, c'est l'essence immobile et nécessaire qui constitue toute la réalité. Nous sommes bien loin du vouloir-vivre de Schopenhauer ou de la puissance créatrice de l'Idée platonicienne. Nous errons dans le domaine de la géométrie et de l'abstraction comme nous errions auparavant dans celui de la physique, et nous nous arrêtons au seuil du sanctuaire de la métaphysique sans y pénétrer.

Ainsi, le Dieu de Spinoza (et des panthéistes en général) est un faux Dieu, et Spinoza eût mieux fait de parler simplement d'une substance au lieu d'employer ce terme de *Dieu* par une sorte de concession à la théologie du Moyen âge[4]. Pour qui regarde l'esprit et non la lettre, le

[1] *Ethique*, l. IV, théor. 22.
[2] *Ibid.*, l. II, schol. du théor. 3.
[3] *Ibid.*, l. III, théor. 6, sqq.
[4] Une périphrase qui revient à plusieurs reprises dans l'*Ethique* est significative : « Cet Etre éternel que nous appelons Dieu, *autrement dit la Nature* ».

fait et non le mot, il est évident que la substance de Spinoza est identique à la matière. Un léger, très léger progrès a été réalisé en ce sens que la pensée n'est plus catégoriquement niée, comme dans le matérialisme. Mais encore ce progrès est-il plus apparent que réel puisque, nous l'avons vu, la pensée de Spinoza n'est pas un principe spirituel mais une pure abstraction. Le terme de panthéisme est donc inexact; c'est *pansubstantialisme* qu'il faudrait dire. Mais puisque ce terme est définitivement entré dans l'usage, force nous est de le conserver. Cela n'a, d'ailleurs, aucune importance pourvu qu'on prenne bien garde de ne pas se laisser induire en erreur et qu'on se convainque de ceci : Les philosophes qui, comme l'indique l'étymologie, affirment que *tout est Dieu*, nient en fait l'existence d'un véritable Dieu, tel que le conçoivent la religion et la philosophie spiritualiste. Appeler la cause première Dieu quand on lui refuse la transcendance, c'est commettre une infraction grave à la propriété des termes, si essentielle en philosophie, et faciliter la confusion des idées par l'emploi de mots ambigus et à double entente.

* * *

L'unité confuse de la substance se révèle, comme de juste, aussi impuissante à expliquer le monde qu'elle l'est à expliquer Dieu. Selon Spinoza, l'infinie variété des choses particulières n'émane pas de la substance, mais elle *est* la substance immuable dont les attributs sont affectés d'une infinité de modes. Ainsi Dieu est à la fois matière inorganique, matière organique et matière consciente. Sa perfection est souillée par les mille accidents du monde phénoménal et son activité se déroule dans le temps et dans l'espace. S'il est vraiment parfait, pourquoi se développe-t-il par une évolution infinie en une infinité

de modes[1]? S'il est vraiment absolu, pourquoi est-il enchaîné par des relations de toutes sortes?

Si encore l'univers entier était inconscient, la difficulté serait moins apparente. Mais que faire de la pluralité des consciences, de ces sortes de monades dont chacune a sa perception individuelle du monde extérieur? Si le panthéisme était vrai, la demi-conscience de son Dieu se manifesterait uniformément dans tout ce qui existe; il y aurait partout présence simultanée de ses attributs, l'étendue et la pensée. Mais ce n'est pas ce que nous donne l'expérience. Nous constatons au contraire que la conscience est nulle dans la matière inorganique, tandis qu'elle existe à l'état rudimentaire chez l'animal et atteint chez l'homme le plus haut épanouissement que nous lui connaissions. Spinoza a raison de s'élever contre ceux qui « paraissent concevoir l'homme dans la Nature comme un état dans l'état[2] », s'il entend parler de certains théologiens qui élèvent une barrière infranchissable entre l'être humain et les autres êtres. Mais il est évident que l'homme, en tant qu'individu conscient, occupe une place à part et jouit d'une prérogative indéniable. Le déterministe le plus intransigeant sera bien obligé de reconnaître que la conscience est douée d'une certaine autonomie, qu'elle peut porter des jugements sur les objets qu'elle perçoit, les ramener à elle. Ce faisant, elle les asservit, pour ainsi dire, à sa puissance puisqu'ils n'existent pour elle que pour autant qu'elle les perçoit.

Or Spinoza ne tient aucun compte de ce fait d'expérience et plie de force la réalité à sa conception *a priori*:

[1] Cf. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 290 : « Condamné à travailler éternellement sur lui-même, il se dévore lui-même éternellement et sa fécondité apparente est une stérilité ».

[2] *Ethique*, l. III, préface.

« L'âme humaine, dit-il, est une partie de l'intelligence infinie de Dieu. Ainsi quand nous disons que l'âme humaine perçoit telle chose ou telle autre; cela revient au même que si nous disions que Dieu, non pas en tant qu'il est infini mais en tant qu'il est exprimé par la nature de l'âme humaine (ou autrement dit en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine) a telle idée ou telle autre[1] ». Malgré toute notre bonne volonté, nous ne pouvons voir là que des mots. Plus on avance, plus on se convainc de l'absurdité d'un Dieu qui a simultanément une idée « en tant que Dieu », et des milliers d'idées différentes en tant que constituant l'âme de milliers d'êtres qui, dans le même instant, pensent chacun à un objet particulier. Puisque « l'âme humaine est une partie de l'intelligence infinie de Dieu », Dieu n'est donc plus conçu comme foncièrement un; il est fragmenté, dissocié, dispersé en une multiplicité de parties[2]. Et comme chacune de ces parties « pâtit », c'est-à-dire est sujette à la contingence, aux désirs et aux « idées inadéquates », nous en concluons que Dieu ne jouit pas plus de la perfection absolue que de l'unité absolue. Ce même Dieu que Spinoza, réagissant contre l'anthropomorphisme, prétendait soustraire aux passions humaines, se trouve, d'une façon inattendue, être la plus humaine de toutes les divinités puisque, dans chaque âme avec laquelle il se confond substantiellement, il est exposé à désirer. à souffrir, voire même à déraisonner[3].

Mais Spinoza était le dernier qui pût apercevoir les contradictions de son système. Suivant aveuglément une méthode qui donne d'excellents résultats en mathéma-

[1] *Ibid.*, l. II, corol. du théor. 11.
[2] Et cependant Spinoza nous dit que « la substance absolument infinie est indivisible » (*Ethique*, l. I, théor. 13.)
[3] « Les hommes peuvent être différents de nature, dans la mesure où ils sont en proie à des affections qui sont des passions ». (*Ethique* l. IV, théor. 33.)

tiques, mais ne vaut rien en philosophie, il lui suffisait que chaque théorème parût convenablement déduit du précédent. En procédant ainsi, jamais il n'avait une vue d'ensemble, jamais il ne pouvait faire une synthèse capable de rendre son analyse féconde et de la contrôler tout en même temps. Et la plus légère erreur au point de départ grossissait peu à peu pour aboutir finalement à un formidable contre-sens. La raison principale de l'échec de tous les philosophes que nous avons étudiés jusqu'à présent, c'est qu'ils s'obstinent à employer une méthode, bonne en elle-même, mais qui n'est pas celle de la philosophie. Les matérialistes usent de la méthode scientifique comme s'ils étudiaient la physique, et Spinoza veut coûte que coûte démontrer Dieu et le monde comme on démontre un théorème de géométrie. On rirait de quelqu'un qui prétendrait mesurer le temps avec un mètre au lieu de se servir d'une montre, comme tout le monde. Eh bien! les philosophes dont nous parlons agissent tout aussi follement: ils appliquent une méthode à un objet pour lequel elle n'est point faite, et leur tentative reste vaine[1].

De même que le Dieu de Spinoza n'est guère supérieur à la matière du matérialisme, de même l'âme, qu'il conçoit comme une simple somme de pensées et de volitions, est bien, au fond, une sorte de conscience épiphénomène, puisqu'en vertu d'un parallélisme rigoureux elle n'est qu'un duplicat du corps. Le monde se développe en deux séries de phénomènes ou modifications entre lesquels il y a une exacte correspondance, une réciprocité absolue. Ce que nous appelons âme n'est qu'une série de pensées qui se

[1] Kant a montré pourquoi la méthode mathématique ne saurait convenir à la philosophie: « Le géomètre, dit-il, en transportant sa méthode dans la philosophie, ne construit que des châteaux de cartes ». (*Critique de la raison pure*, Méthodologie transcendantale, 1re Section.)

pensent elles-mêmes en pensant le corps[1]. « La première chose qui constitue l'être de l'âme humaine, dit Spinoza, n'est autre chose que l'idée d'une chose particulière existant en fait[2]. — L'âme et le corps ne sont qu'une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue[3] ». Ainsi Spinoza refuse d'emblée toute espèce d'indépendance à l'âme, et le rôle qu'il lui fait jouer est encore plus insignifiant que celui de la conscience épiphénomène qui, du moins, enregistre certains mouvements moléculaires sous forme de sensations; elle est une pure abstraction, « l'idée d'une chose ».

Puis Spinoza, dans le théorème suivant, affirme ceci: « Tout ce qui se passe dans l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine doit être perçu par l'âme humaine, autrement dit il y en aura nécessairement l'idée dans l'âme; c'est-à-dire que, à supposer que l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine soit le corps, il ne pourra rien se passer dans le corps qui ne soit perçu par l'âme[4] ». C'est un véritable défi à l'expérience, car, tout paradoxal que cela paraisse, l'âme connaît moins bien le corps auquel elle est unie que le monde extérieur. Elle n'a conscience ni du cerveau qui est le siège de la vie psychologique, ni de la plupart des phénomènes de la vie végétative, du

[1] Cabanis dira de même que l'âme est le corps se sentant lui-même.
[2] *Ethique*, l. II, théor. 11.
[3] *Ibid.*, l. III, schol. du théor. 2. Spinoza, comme les matérialistes, admet une corrélation étroite entre le physique et le moral: « Je demande si l'expérience ne nous enseigne pas que... si le corps est inerte l'âme en même temps n'est plus apte à penser... Suivant que le corps est plus ou moins apte à ce que telle ou telle image s'éveille en lui, de même l'âme est plus ou moins apte à considérer tel ou tel objet ». (*Ethique*, l. III, schol. du théor. 2). — « Si une chose augmente ou diminue, facilite ou entrave la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, facilite ou entrave la puissance de penser de notre âme ». (*Ibid.*, l. III, schol. du théor. 11).
[4] *Ethique*, l. II, théor. 12.

moins lorsque le corps est sain et fonctionne normalement [1]. Mais Spinoza est esclave de la méthode qu'il a choisie. D'après ses axiomes et ses définitions, il affirmera le plus tranquillement du monde que tel phénomène se passe *nécessairement*, même s'il est de toute évidence qu'il ne se passe pas. Lorsqu'il y a conflit entre sa théorie et la réalité, il donne, sans la moindre hésitation, raison à la théorie et tort à la réalité.

Avec une telle conception de l'âme, il ne peut être question d'une véritable immortalité, car « l'âme ne peut s'imaginer aucune chose ni se souvenir des choses passées que tant que dure le corps [2] ». Sans doute « l'âme humaine », selon Spinoza, « ne peut être absolument détruite avec le corps mais il subsiste d'elle quelque chose qui est éternel [3] ». Seulement l'immortalité, au sens propre du mot, est la persistance de *l'individualité*. Or, d'après le spinozisme, il est impossible que cette individualité survive au corps. Une fois de plus nous nous mouvons dans l'abstraction pure : « En Dieu il existe nécessairement un concept, autrement dit une idée qui exprime l'essence du corps humain, idée qui, pour cette raison, est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'âme humaine. Mais nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée qui puisse être définie par le temps, si ce n'est dans la mesure où elle

[1] C'est ce que remarque Binet, *L'âme et le corps*, p. 247 : « Il n'y a point de sensibilité intracérébrale ; la conscience est absolument insensible par rapport aux dispositions de la substance cérébrale et à son mode de fonctionnement. Ce n'est pas l'ondulation nerveuse que notre conscience perçoit mais la cause provocatrice de cette ondulation, l'objet extérieur. La conscience ne sent pas ce qui est tout près d'elle, mais elle est informée de ce qui se passe beaucoup plus loin. Rien de ce qui se produit dans le crâne ne l'intéresse : elle ne s'occupe que des objets dont la situation est extracranienne. Elle ne pénètre pas dans le cerveau mais s'étale en nappe sur la périphérie du corps et s'élance de là au milieu des objets extérieurs ».

[2] *Ethique*, l. V, théor. 21.

[3] *Ibid.*, l. V, théor. 23.

exprime l'existence actuelle du corps... Mais, comme ce quelque chose qui est conçu, de par une nécessité éternelle, par l'essence même de Dieu n'en existe pas moins, ce quelque chose qui appartient à l'essence de l'âme sera nécessairement éternel [1]».

En réalité, le panthéisme, comme le matérialisme, est la négation de toute individualité, et ces deux systèmes feraient mieux de reconnaître franchement qu'ils sont, d'après leurs principes, obligés de rejeter l'immortalité de l'âme. Pouvons-nous nous dire immortels si tout ce qui fait de nous une *personne* est détruit sans retour, si nous subsistons seulement dans le Grand Tout, et si la substance qui nous compose se confond, au bout de peu de temps, dans le courant de la vie universelle? « L'immortalité, dans le sens scientifique, dit Haeckel, est la conservation de la substance. A notre mort, disparaît seulement la forme individuelle sous laquelle se représentait la substance nerveuse et l'âme personnelle qui représentait son travail [2] ». Cette immortalité n'en est pas une, selon nous, et la propriété des termes exigerait qu'on lui donne un autre nom afin d'éviter la confusion de deux concepts très différents. Pour une terminologie rigoureuse, il n'y a vraiment immortalité que lorsque la personnalité est considérée comme éternelle [3].

[1] *Ibid.*, l. V, théor. 23.
[2] *Le monisme*, p. 26.
[3] L'immortalité du positivisme d'Auguste Comte est, elle aussi, une fausse immortalité. Il est curieux de remarquer que beaucoup de philosophes semblent avoir peur de leurs négations, et s'évertuent à les déguiser autant qu'ils le peuvent. Plutôt que de nier franchement Dieu et l'immortalité de l'âme, ils décorent la matière du nom de Dieu et cherchent, pour ainsi dire, un succédané de l'immortalité qu'ils viennent de ruiner.

*
* *

Dans les trois derniers livres de l'*Ethique*, Spinoza établit ce qu'on pourrait appeler sa psychologie. Mais c'est pitié de le voir s'avancer brutalement, à coup de théorèmes, sur ce terrain glissant de la psychologie où, plus que partout ailleurs, la délicatesse et la souplesse seraient nécessaires. « Je considérerai, dit-il, les actions des hommes et leurs appétits de même que s'il était question de lignes, de surfaces ou de volumes » [1]. Vainement il essaie d'étendre la vie subtile de l'âme sur le lit de Procuste de sa méthode ; cette réalité fuyante lui glisse entre les doigts et, lorsqu'il croit l'avoir enfin saisie et enserrée dans un cadre rigide, il ne tient plus qu'un squelette. A quelles bizarreries il arrive dans cette étude des sentiments ! Il pose, par exemple, *a priori* les deux affirmations suivantes : « L'humilité n'est pas une vertu, autrement dit elle ne naît pas de la raison. Le repentir n'est pas une vertu, autrement dit il ne naît pas de la raison. Au contraire celui qui se repent de ce qu'il a fait est deux fois malheureux ou impuissant » [2].

Pour Spinoza, tout ce qui est sensibilité, tout ce qui vient du cœur et non de la raison pure est impitoyablement regardé comme un mal, un scandale, une infraction à l'universelle géométrie. Ainsi il condamnera l'humilité et le repentir parce qu'il les considère comme des « passions », comme une « tristesse ». S'il avait vécu dans la vie réelle et non dans l'abstraction, il eût peut-être été d'une autre opinion, et il aurait vu que l'humilité chrétienne est un bien parce qu'elle combat l'orgueil, source de beaucoup de passions et de folies, que le repentir est aussi un bien parce qu'il empêche l'homme de retomber toujours dans

[1] *Ethique*, l. III, préface.
[2] *Ethique*, l. IV, théor. 53 et 54.

les mêmes errements. Mais il était aveuglé par des idées préconçues qui lui ont fait commettre d'innombrables bévues. La pitié, source de l'altruisme, est également repoussée par Spinoza en vertu des sacro-saints théorèmes : « Nous voyons que de la même propriété de la nature humaine de laquelle il résulte que les hommes sont miséricordieux, résulte également qu'ils sont envieux et ambitieux »[1]. Les déductions tortueuses de Spinoza l'ont conduit à apparenter la pitié à l'envie et à l'ambition dont elle est juste le contraire. Dès lors, la cause est entendue ; il ne reste plus qu'à condamner la pitié ! Et ainsi de suite. Ces non-sens suffiraient à prouver l'absurdité de la méthode géométrique appliquée à la psychologie, si la preuve était à faire.

Le système de Spinoza est le type de cet intellectualisme et de ce rationalisme que M. Bergson a combattus avec tant d'ardeur, et il en montre bien toute l'inanité. Les phénomènes psychologiques, y compris la volonté, sont, cela va sans dire, ramenés à la pensée pure : « La volonté n'est qu'un certain mode de la pensée, comme l'intelligence »[2]. La volonté, principe d'activité et de spontanéité, gênait Spinoza. Pour s'en débarrasser, il la réduit à l'intelligence, ce qui revient à peu près au même que s'il la niait purement et simplement[3]. Et cependant l'intelligence ne constitue pas tout l'esprit ; elle n'en est qu'une des manifestations, et il n'y a aucune raison de lui donner

[1] *Ibid.*, l. III, schol. du théor. 32.
[2] *Ethique*, l. I, théor. 32. Cf. cette définition significative : « Sous le nom de volonté, j'entends *la faculté d'affirmer et de nier* ». (*Ethique*, l, II, théor. 48).
[3] Cf. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 289 : « Dans laquelle des catégories placer la volonté libre ? Est-ce un mode, est-ce un attribut, est-ce une substance ? Spinoza ne peut la faire rentrer dans aucune de ces catégories et il finit par la nier ».

une sorte de suprématie et de la considérer comme cause des autres phénomènes psychologiques [1].

Nous avons vu que le véritable effort était banni de l'ontologie de Spinoza ; nous constatons maintenant qu'il est également étranger à sa psychologie. La volonté n'est qu'un mode de l'intelligence, et l'âme ne peut pas véritablement agir ni choisir librement, de par sa propre initiative. Elle est soumise aux idées des affections ou modifications du corps [2] et c'est tout. Ne nous laissons pas tromper par les mots *agir* et *action* employés par Spinoza, car ils ont un sens tout spécial. A y regarder de près, l'âme est aussi passive lorsqu'elle agit que lorsqu'elle pâtit. Elle est conditionnée par le corps [3], et son action consiste simplement en des idées adéquates tandis que la passion consiste en des idées inadéquates [4]. Or, comme en vertu de l'universel déterminisme elle n'est pas maîtresse d'elle-même, il ne dépend pas de sa volonté ni de son mérite que ses idées soient adéquates plutôt qu'inadéquates. Dans les deux cas, l'âme est passive et dépourvue de toute spontanéité.

[1] Une des preuves que la réduction de la volonté à l'intelligence est illégitime, c'est que, dans les consciences inférieures, la volonté prédomine de beaucoup sur la pensée pure ; autrement dit la volonté est le plus souvent irraisonnée. Inversement des esprits d'une grande puissance intellectuelle sont parfois lâches et presque dénués de volonté. Si la théorie intellectualiste était vraie, la volonté serait d'autant plus forte que l'intelligence est plus développée. Or on ne constate jamais cette relation d'une façon constante. L'intelligence règle la volonté, dirige son action et transforme une impulsion instinctive en une force consciente et raisonnée, mais elle ne la produit pas.

[2] *Ethique,* l. III, 3me défin. Cependant, il y a un passage où Spinoza est infidèle au parallélisme qu'il établit entre l'âme et le corps : « L'effort de persévérer dans son être, *en tant qu'il a rapport à l'âme seule* s'appelle volonté ; mais lorsqu'il a rapport en même temps à l'âme et au corps, il se nomme appétit ». (*Ethique,* l. III, schol. du théor. 9).

[3] « Celui qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, celui-là a une âme dont la plus grande partie est éternelle ». (*Ethique,* l. V, théor. 39).

[4] « Si nous pouvons être la cause adéquate de l'une de ces affections, alors par affection j'entends une action, au cas contraire une passion ». (*Ethique,* l. III, 3me défin.).

Le déterminisme du matérialisme est une conséquence inévitable du mécanisme. Quant au panthéisme, il est, lui aussi, forcé de nier la liberté. Puisque Dieu lui-même n'est pas libre, comment les créatures le seraient-elles ? Et, d'ailleurs, ces créatures n'ont pas d'existence indépendante ; elles ne sont que des modes de la substance et ne peuvent donc pas être autonomes. « Une chose, dit Spinoza, qui est déterminée à faire quelque chose a nécessairement été déterminée ainsi par Dieu et celle qui n'a pas été déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à agir [1]. — Une chose qui a été déterminée par Dieu à faire quelque chose ne peut pas se rendre elle-même indéterminée [2]. — Dans la nature, il n'existe rien de contingent, au contraire toutes les choses sont déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à agir d'une façon donnée » [3]. Pour Spinoza, la liberté n'est qu'une illusion due à l'ignorance : ne voyant pas les causes, nous croyons que les effets pourraient ne pas exister et nous les appelons contingents [4].

A la volonté qu'il réduit déjà à si peu de chose, Spinoza enlève encore l'autonomie : « On ne peut pas dire que la volonté soit une cause libre, mais seulement qu'elle est une cause nécessaire » [5]. Mais il ressort de plusieurs passages de l'*Ethique* que son auteur se méprend complètement sur la véritable signification du libre arbitre. Il le conçoit comme une liberté d'indifférence [6] : « Dans l'âme,

[1] *Ethique*, l. I, théor. 26.
[2] *Ibid.*, l. I, théor. 27.
[3] *Ibid.*, l. I, théor. 29.
[4] « Les hommes se croient libres par ce seul motif qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés ». (*Ethique*, l. III, schol. du théor. 2).
[5] *Ethique*, l. I, théor. 32.
[6] Schopenhauer fait de même. (Cf. *Essai sur le libre arbitre*, trad. Reinach, p. 11-14, 81-93).

il n'existe pas de volonté absolue, autrement dit libre, mais l'âme est déterminée à vouloir telle ou telle chose par une cause qui, elle aussi, est déterminée par une autre et cette autre à son tour par une autre, et ainsi de suite à l'infini[1]. — La plupart des hommes paraissent croire qu'ils sont libres dans la mesure où il leur est permis d'obéir à leurs entraînements »[2].

Or la véritable liberté n'est pas du tout, comme les scolastiques le croyaient, une liberté d'indifférence. Etre libre, ce n'est pas se décider sans motifs, mais c'est avoir la faculté de peser ces motifs et de n'agir que consciemment et parce qu'on le veut bien. Supposons pour un instant qu'il n'y ait pas de motifs. Quelle raison aurions-nous d'agir ? Et si nous agissions, ne serait-ce pas le comble de l'absurdité puisque nous agirions sans savoir pourquoi ? Ne serions-nous pas précisément déterminés et non vraiment libres puisque notre action serait l'effet d'une impulsion inconsciente ?[3] La volonté n'est pas une cause libre, si Spinoza entend par là que rien ne la détermine à agir, qu'elle agit sans but précis, sans motif raisonnable. Mais il a tort d'en déduire qu'elle est une cause absolument nécessaire, une « cause contrainte ».

En effet, croire que les motifs déterminent fatalement la volonté, c'est être dupe d'une illusion grossière, c'est se

[1] *Ibid.*, l. II, théor. 48.
[2] *Ibid.*, l. V, schol. du théor. 41.
[3] Cf. Descartes, *Méditations*. IV : « La liberté consiste seulement en ce que nous pouvons faire ou ne pas faire une telle chose... en ce que nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre de deux contraires... De façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison est *le plus bas degré de la liberté*... car si je connaissais toujours clairement et distinctement ce qui est vrai et ce qui est bon... je serais entièrement libre sans être jamais indifférent ».

représenter d'une façon vraiment par trop simpliste les motifs *extérieurs* au moi, *distincts* du moi. Le moi serait alors comparable à une balance qui penchera inévitablement du côté où sera le poids le plus lourd, ou bien encore à un mobile lancé dans telle ou telle direction par une force externe [1]. Mais, pour peu que nous renoncions à ces images qui déforment la réalité, nous nous apercevrons que les motifs ne sont pas véritablement distincts du moi, comme pourrait le faire croire cette façon habituelle de s'exprimer : « Les motifs poussent quelqu'un à agir ».

Les déterministes profiteraient-ils de l'inexactitude de cette locution pour s'en faire une arme contre leurs adversaires ? Oseraient-ils la prendre au pied de la lettre comme s'ils se représentaient de petits génies qui nous tiraillent en tous sens jusqu'à ce que le plus fort parvienne à nous entraîner dans la direction qu'il veut ? Il semble bien qu'ils agissent de la sorte, mais alors leur argument n'est qu'un vulgaire sophisme. Car les motifs font partie intégrante du moi ou, plus exactement encore, ils sont le moi lui-même qui tantôt se porte à l'action d'un seul élan, tantôt, au contraire, passe par une sorte de crise à laquelle la décision vient mettre fin. Dans le premier cas, on dira qu'il y a un motif impérieux d'agir, et dans le second qu'il y a un conflit de motifs mais, encore une fois, ces métaphores ne doivent pas nous induire en erreur : il n'y a pas le moi *et*

[1] Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. p. 131 : « Le mécaniste nous montre le moi hésitant entre deux sentiments contraires, allant de celui-ci à celui-là et optant enfin pour l'un d'eux... Le déterminisme. obéissant à un vague besoin de représentation symbolique, désigne par des mots les sentiments opposés qui se partagent le moi, ainsi que le moi lui-même... Il voit alors, d'un côté, un moi toujours identique à lui-même et, de l'autre, deux sentiments contraires, non moins invariables, qui se le disputent ; la victoire demeurera nécessairement au plus fort ». La comparaison de la balance est employée par Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 179. — Voir Naville, *Le libre arbitre*, § 58-60.

des entités mystérieuses qui l'influencent du dehors, car attribuer aux motifs une existence indépendante, c'est réaliser des abstractions ; il y a le moi qui agit spontanément par une impulsion *interne*. La liberté d'indifférence est donc une pure chimère parce que supprimer les motifs, c'est supprimer la conscience de l'acte qui s'accomplit, et supprimer la conscience, c'est supprimer du même coup la liberté. Le propre d'un être libre, ce n'est pas d'agir dans le vide et de se dépenser aveuglément dans un effort stérile et sans raison, mais au contraire d'agir avec la pleine conscience du but qu'il veut atteindre [1].

La liberté, telle que nous venons de la définir, est impossible d'après le système de Spinoza. Les panthéistes, comme les matérialistes, ne peuvent faire autrement que d'être déterministes, et c'est une raison de plus pour rejeter leur conception de l'univers. Car, selon nous, un système qui doit coûte que coûte rejeter le libre arbitre a beaucoup de chances d'être faux. Ce critère inspirerait peut-être quelque défiance à un logicien rigoureux ; il y verrait une intervention inopportune du sentiment dans un domaine réservé à la raison. Pourtant nous lui croyons quelque valeur, et nous n'hésiterons pas à l'employer chaque fois que l'occasion s'en présentera. Sans doute, un philosophe doit avant tout déduire les conséquences des principes qu'il a lui-même posés, sans se laisser influencer par des motifs purement subjectifs : si ces conséquences ruinent des idées et des convictions qui lui sont chères, ce n'est pas une raison suffisante pour mettre en doute les principes qui sont à la base de son système. Cependant, en philosophie, il est préférable de ne pas être l'esclave d'une méthode. S'en libérer est parfois, non seulement

[1] Voir Renouvier, *Essais de critique générale,* II, t. Ier, *Traité de psychologie rationnelle*, p. 310, sqq.

légitime, mais utile. Il y a tout avantage à abandonner de temps en temps la déduction et à procéder en sens inverse : remonter par induction des conséquences aux principes pour contrôler ceux-ci par celles-là. Si un philosophe aboutit à des conclusions manifestement fausses, il lui faudra bien reconnaître que son système pèche par la base et qu'il a besoin d'être revisé. C'est pour n'avoir jamais employé ce moyen de contrôle que Spinoza est tombé dans les contradictions que nous lui avons reprochées, sans les deviner et sans se douter qu'il avait fait fausse route.

Comme nous l'avons dit au début de ce travail, la position que prend un philosophe relativement au problème de la liberté dépend en grande partie de la manière dont il a résolu le problème de l'Être. Ce problème de la liberté sort du cadre de notre étude, et nous n'avons pas l'intention de l'examiner en détail. Il est, cependant, en connexion si étroite avec l'ontologie que nous ne pouvons pas non plus le passer complètement sous silence. Si, en effet, la réalité du libre arbitre était certaine, il s'ensuivrait nécessairement que tous les systèmes qui entraînent sa négation sont faux. Aux arguments positifs que nous avons dirigés contre le matérialisme et le panthéisme viendrait ainsi s'adjoindre un argument négatif qui serait celui-ci : Le libre arbitre existe ; or le matérialisme et le panthéisme excluent le libre arbitre ; donc ils sont à rejeter. La valeur de ce syllogisme repose tout entière sur la majeure ; mais c'est précisément cette majeure qui, selon nous, ne peut pas être sérieusement contestée parce qu'elle a pour fondement, non pas des raisons de pur sentiment qui n'ont aucun poids en philosophie, mais le témoignage irrécusable de l'expérience. Nous pouvons nous considérer théoriquement comme des machines ; nous ne le pouvons pas *pratique-*

ment, car chaque fois que nous agissons nous postulons la liberté [1].

Le fatalisme est la seule conséquence logique du déterminisme absolu. Mais l'être humain qui fut fataliste d'un bout à l'autre de son existence, qui n'essaya jamais de résister aux événements, qui n'eut jamais conscience d'un pouvoir interne d'action spontanée, cet homme-là a-t-il jamais existé ? Existera-t-il jamais ? La négation de la liberté devrait entraîner celles de la morale et de la responsabilité ; elle devrait ruiner la notion de valeur et la relativité du bien et du mal, conduire à la formule cynique de Taine : « La vertu et le vice sont des produits comme le vitriol et le sucre ». Mais, encore une fois, l'homme ne peut persister dans cette attitude. Malgré lui, il juge les actes de ses semblables et les siens propres comme ceux de personnes responsables, et chacun lui apparaît, dans une certaine mesure, comme l'ouvrier de sa destinée. Sans doute, il y a certains cas où une sorte de fatalité semble intervenir, parce que le résultat dépend d'un tel concours de circonstances que la volonté humaine n'y eût rien pu changer [2]. D'autre part, il est indéniable que, bien souvent, l'homme n'est pas entièrement responsable de ses actes parce que des causes indépendantes de sa volonté ont déterminé sa conduite. Mais s'ensuit-il que l'homme soit *totalement* déterminé, que sa volonté soit *nulle*, qu'il soit un jouet entre les mains d'un Fatum ? Autrement dit, le déterminisme absolu n'est-il pas aussi insoutenable que

[1] On peut même démontrer qu'au point de vue purement théorique et épistémologique, l'attitude du déterministe n'est pas tenable. (Cf. Renouvier, *Essais de critique générale*, II, *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 94-98, 109-139 ; W. James, *La volonté de croire*, trad. franç., p. 199).

[2] D'ailleurs, même dans ce cas, la prédiction n'est possible que *post eventum;* c'est une pseudo-prédiction. (Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 133-147 ; W. James, *La volonté de croire*, p. 172-174 ; Schiller, *Etudes sur l'humanisme*, p. 515-516.)

l'absolue liberté ? Ne contredit-il pas autant les données de l'expérience ?

Nous sommes de cet avis. Aucun être humain n'est entièrement libre ; jamais le choix entre plusieurs possibilités d'action n'est absolument indépendant. Mais nous ne sommes pas des machines, nous avons en nous une force d'initiative qui est notre volonté. Grâce à elle nous avons beau être pressés par les circonstances extérieures ; nous pouvons réagir, nous révolter, entrer en lutte contre les influences de notre milieu, de notre passé, de nos penchants, de nos désirs. Qui ne s'est pas senti le théâtre de ce combat intérieur, de ce conflit entre la volonté qui veut obéir à l'impératif catégorique et des tentations de toutes sortes qui sont sur le point de nous entraîner en sens contraire ? Si les deux forces en présence sont trop inégales, l'une annulera immédiatement l'autre. Mais si elles s'équivalent presque, la lutte morale sera longue. Quoi qu'il en soit, si nous succombons, nous avons le sentiment de commettre une lâcheté et de ne pas être entièrement irresponsables. Les circonstances extérieures peuvent atténuer une faute ; elles ne sauraient l'excuser complètement parce qu'elles sont une cause *conditionnelle* de l'action et non une cause absolue. Un corps *doit* subir nécessairement l'action de la pesanteur, mais nous ne cédons à une tentation que *si* notre volonté est trop faible pour lui résister [1].

La meilleure preuve de la fausseté du déterminisme, c'est

[1] Bain rapetisse singulièrement la question que nous venons de traiter : « Plus récemment le libre arbitre a repris le dessus comme convenant mieux à la dignité de l'âme, raison qui semble être sa principale recommandation et le seul argument en sa faveur. Les raisons les plus fortes sont, je le crois, en faveur de la nécessité ; mais ce mot porte avec lui une apparence d'affront et tous les raisonnements possibles ne peuvent suffire à faire accepter aux hommes un affront ». (*L'esprit et le corps*, p. 226) Nous pensons que les solutions du problème de la liberté ont des conséquences infiniment plus graves que celle de flatter ou de froisser l'orgueil humain : c'est la morale entière qui est en jeu.

que bien peu de philosophes se résignent à en accepter les conséquences : le fatalisme et la ruine de la responsabilité. Il est piquant de constater que quelques-unes des plus sublimes théories morales ont été précisément professées par des penseurs qui niaient le libre arbitre. Les préceptes des stoïciens, par exemple, comptent parmi les plus beaux de l'antiquité ; les jansénistes et Calvin laissèrent intacte la morale chrétienne en dépit de leur croyance à la prédestination. Quant à Spinoza, il donna le nom d'*Ethique* à son œuvre principale et en intitula le 5me livre *De la liberté humaine*. Comme nous allons le voir, il ne put pas rester jusqu'au bout fidèle à son déterminisme.

* * *

Pour Spinoza le Dieu-monde est indifférent au bien et au mal. Par conséquent, le fondement de la morale ne peut pas être placé dans le divin, dans l'absolu, mais seulement dans l'humain et le relatif : « Par bien, je désignerai ce que nous savons, de source certaine, nous être utile. — Par mal, au contraire, ce que nous savons, de source sûre, faire obstacle à ce que nous nous rendions maîtres d'un bien quelconque. »[1] Ainsi, il n'y a pas de bien et de mal en soi ; ce sont des notions relatives à notre façon de penser.[2] Est bien tout ce qui nous est utile, tout ce qui nous apporte de la joie ; est mal tout ce qui nous est nuisible et nous cause de la tristesse.[3] La vertu consiste seulement dans « l'effort pour conserver son être. »[4] C'est presque l'utilitarisme de Bentham ! Le calcul, c'est-à-dire

[1] *Ethique* l. IV, 1re et 2me défin. Voir aussi théor. 38 et 39.
[2] *Ibid.*, l. IV., préf.
[3] « La connaissance du bien et du mal n'est pas autre chose que l'affection de joie ou de tristesse dans la mesure où nous avons conscience de celle-ci. » (*Ethique* l. IV, théor. 8.)
[4] *Ethique*, l. IV., théor. 20.

l'égoïsme, prévaut sur l'idéal, source de vie. Une telle morale ne sera jamais un levier d'action; elle ne poussera jamais l'homme au sacrifice, au don complet de soi qui fait les héros, les martyrs, tous ceux chez qui l'action se sublime et dépasse infiniment l'humain jusqu'à participer au divin.

L'égoïsme, l'effort pour persévérer dans son être, voilà ce que recommande avant tout Spinoza, et il conduit ainsi à la mort spirituelle, à la diminution de l'individu qui se consume à vivre replié sur lui-même au lieu de s'ouvrir au souffle vivifiant de l'infini. Spinoza essaie bien de concilier l'altruisme et l'égoïsme : « Le bien, dit-il, auquel chacun qui suit la vertu aspire pour lui-même, il le désire aussi pour les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura une connaissance plus grande de Dieu. »[1] Mais cet altruisme-là, si c'en est un, est bien médiocre parce qu'il est purement négatif : l'homme vertueux désire que les autres le soient aussi, mais il ne fait rien dans ce but. S'ils souffrent, s'ils s'égarent, il ne les plaint même pas puisque la pitié est indigne du sage.

D'ailleurs, si tout est déterminé, à quoi servent les principes de morale? L'homme déterminé à être vertueux suivra nécessairement la vertu; sa conduite sage et réglée ne dépendra ni de lui ni des conseils qu'on lui donne. L'homme, au contraire, dont la destinée est de céder aux « passions », leur cédera infailliblement; les règles de vie lui seront inutiles puisqu'il n'est pas plus maître de lui-même qu'un rouage dans une pièce de mécanique. Peut-on aller à l'encontre de la nécessité universelle? Peut-on changer, si peu que ce soit, l'enchaînement inexorable des causes et des effets? Pas de liberté, donc pas de morale : telle est la seule déduction logique.

[1] *Ethique*, l. IV, théor. 37.

En dépit de sa foi présomptueuse en la « certitude » de sa méthode, Spinoza, le géomètre, a failli en instituant une morale. Et, dans une foule de passages, il se contredit lui-même de la façon la plus étrange en supposant à l'individu une autonomie qui ne peut pas être si les principes de sa philosophie sont justes. Il nous dit, par exemple : « Celui qui vit sous la conduite de la raison *s'efforce,* autant qu'il le peut, de contrebalancer la haine, la colère, le mépris d'autrui envers lui-même par l'amour, autrement dit la générosité.[1] — Chacun a la *puissance* de se comprendre lui-même et ses affections clairement et distinctement, sinon absolument, tout au moins en partie, et par conséquent de *faire en sorte qu'il en pâtisse moins.*[2] — L'âme *peut faire en sorte* que toutes les affections du corps ou images des choses soient rapportées à l'idée de Dieu. »[3] En plusieurs fois, il est question d'une « puissance de l'âme pour modérer et entraver ses affections »[4], comme si elle jouissait d'un libre arbitre et qu'elle pût choisir entre vivre selon la raison ou vivre en pâtissant.

Ne semble-t-il pas que Spinoza considère, quoi qu'il en ait, l'homme « comme un état dans l'état » lorsqu'il écrit ceci : « Mais comme tout ce dont l'homme est cause efficiente est nécessairement bon, il ne peut donc rien arriver de mal à l'homme si ce n'est du fait des causes extérieures, savoir dans la mesure où l'homme est une partie de l'ensemble de la nature aux lois de laquelle la nature humaine est contrainte et à laquelle il lui faut s'accommoder d'un

[1] *Ethique,* l. IV, théor. 46.
[2] *Ibid.*, l. V, schol. du théor. 4.
[3] *Ibid.*, l. V., théor. 14.
[4] Voir *Ethique,* l. III, schol. du théor. 56; l. V, schol du théor. 6; l. V, théor. 10; l. V, schol. du théor. 20.

nombre presque infini de manières. »[1] Puisque l'homme souffre le mal seulement *dans la mesure* où il est une partie de l'univers, on en peut conclure que, dans une certaine mesure aussi, il s'en rend indépendant lorsqu'il parvient à être cause efficiente de quelque chose. Etre cause efficiente, n'est-ce pas être libre, n'est-ce pas échapper à l'absolue nécessité qui pèse sur le reste de l'univers ?[2] La vertu suprême, pour Spinoza, est de s'identifier à la nécessité universelle ; c'est donc que l'homme a la faculté de s'y soustraire. Sinon, il est vain de placer dans cette sorte de renoncement la première des vertus et la véritable liberté, car l'homme est alors de toute façon une partie intégrante de l'univers, non seulement lorsqu'il est vertueux, mais aussi lorsqu'il mène une vie déréglée. En d'autres termes, recommander à l'homme de respecter l'ordre universel, c'est implicitement reconnaître : d'abord qu'il peut le transgresser volontairement, et ensuite qu'il n'est pas obligé, de par sa destinée, d'être bon ou méchant et, pour employer la terminologie de Spinoza, d'agir ou de pâtir.

Ainsi, cette sorte de résignation stoïque enfreint le déterminisme absolu et se trouve, par conséquent, en contradiction avec le reste du système, puisque le panthéisme exclut le libre arbitre. Cette résignation mise à part, nous trouvons que les éloges qu'on a souvent décernés à la morale de Spinoza sont bien surfaits. Cette morale pèche

[1] *Ethique,* l. IV., chap. 6. De même, Spinoza dit que « ceux qui se suicident sont des impuissants d'esprit et qu'ils sont complètement *vaincus* par les causes extérieures contraires à leur nature ». (*Ethique,* l. IV, schol. du théor. 18.). Puisqu'il y a une lutte suivie de défaite, il semble donc que l'homme peut résister aux causes extérieures et, lorsqu'il est assez puissant, les vaincre.

[2] La contradiction est, il est vrai, légèrement atténuée par ce fait que, pour l'intellectualiste Spinoza, *moral* et *immoral* sont à peu près synonymes de *vrai* et de *faux* (idées adéquates et inadéquates).

par la base et il n'en peut rien sortir de grand ni de vivant. La mort règne ici en maîtresse, comme dans la métaphysique et la psychologie. La résignation des stoïciens était doublée, du moins, d'une énergie qui est apparente chez Epictète et plus encore chez Marc-Aurèle ; celle de Spinoza rappelle davantage l'ataraxie des épicuriens. La béatitude s'acquiert par une existence exempte de passions, sans doute, et non sans noblesse, mais vide et égoïste ; c'est la sérénité révoltante de l'homme insensible qui prononce avec satisfaction le « *Suave mari magno...* ». Ce qui rend pénible la lecture de l'*Ethique*, c'est que, d'un bout à l'autre du livre, on ne voit pas une lueur de sentiment. Rien ne vient du cœur ; tout est sacrifié à l'intellection pure : rigidité de pierre qu'on peut admirer jusqu'à un certain point, mais non pas aimer.[1]

[1] Pour éviter tout malentendu, nous tenons à relever que cette critique vise la doctrine et non l'homme. La belle vie de Spinoza, que chacun connaît, mérite tous les hommages. C'est sa philosophie seule que nous attaquons parce que nous lui trouvons les défauts les plus graves.

§ 3. — *Conclusion*

Arrivés au bout de notre critique du panthéisme, nous remarquerons encore ceci : le panthéisme est à mi-chemin entre le matérialisme et le spiritualisme, mais beaucoup plus près du premier que du second.[1] La preuve, c'est que, si nous envisageons pour un instant la philosophie dans son histoire, nous constatons que le panthéisme a toujours conduit la spéculation au matérialisme par une sorte d'évolution normale et nécessaire. Descartes, par exemple, pouvait aisément concilier sa doctrine avec le christianisme, tandis que son continuateur Spinoza fut regardé à bon droit par les théologiens comme un ennemi dangereux de la religion. On peut même dire qu'il est celui du spiritualisme en général, car il est plus proche qu'il ne semble de Hobbes et de Gassendi et conduit droit à la Mettrie. Mais le cas le plus frappant, c'est celui de Hegel dont le système fut de plus en plus déformé par ses successeurs. La gauche hégélienne a poussé à bout le panthéisme du maître et exagéré ses erreurs. Il est curieux de voir comment elle glisse petit à petit sur la pente pour aboutir finalement au franc matérialisme.

Hegel était encore déiste et plaçait l'être dans une Idée consciente. Mais Schopenhauer et Hartmann sont déjà beaucoup plus près du naturalisme : la volonté du premier est un simple vouloir-vivre qui tend uniquement à l'être et non au bien ; l'inconscient du second est une force,

[1] Le panthéisme, comme le matérialisme, rejette la création, l'action d'une volonté supra-cosmique gouvernant le monde, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre. En dernière analyse, il ne s'en distingue que par ces deux caractères : 1° il appelle le premier principe Dieu (Spinoza, les stoïciens) ou Idée (Hegel) et non plus matière : simple différence de mots ; 2° il ne nie plus la pensée, mais (ce qui revient au même) il admet une unité confuse, mélange incompréhensible d'esprit et de matière.

mais une force aveugle qui n'agit pas selon une finalité. Ainsi la volonté de Schopenhauer et surtout l'inconscient de Hartmann ne diffèrent guère que par le nom de la matière-force des matérialistes. Quant aux *Realen* de Herbart, ils sont au fond des atomes. Pour l'atomisme, toute détermination vient du choc des atomes qui sont en eux-mêmes indéterminés. De même, les *Realen* ne ressemblent pas aux monades de Leibniz, douées de perception et riches de détermination; ils sont immuables et indéterminés; toutes les propriétés du monde phénoménal et la pensée elle-même résultent de leur combinaison et ne leur sont pas inhérentes. Dès lors, le panthéisme dégénéré et le matérialisme ne pouvaient manquer de se réconcilier. Feuerbach et d'autres hégéliens avec lui reconnurent que les mots seuls les séparaient des matérialistes et que, s'ils employaient dorénavant le terme de matière au lieu des termes ambigus d'idée ou d'inconscient, ils seraient pleinement d'accord avec eux. C'est ainsi que l'hégélianisme qui, à l'origine, semblait une philosophie purement spiritualiste, alla en s'appauvrissant de plus en plus pour aboutir au matérialisme des Büchner et des Moleschott.

Si le panthéisme tend à devenir un matérialisme, la réciproque est également vraie. Les matérialistes les plus convaincus ont beaucoup de peine à s'en tenir fermement à leur doctrine. Malgré leurs dénégations, ils sentent l'infériorité de leur position, car l'homme, quoi qu'il fasse, a comme un besoin invincible de l'Idéal. Quand il croit l'avoir anéanti, seul au milieu d'un univers réduit à la matière, il entend la voix de sa conscience qui proclame l'existence d'un principe moral, seul capable de donner quelque valeur à la vie humaine. Tiraillé entre les exigences contraires de son cœur qui s'insurge contre les conclusions de sa raison, et de sa raison forcée de suivre jusqu'au bout

les conséquences de prémisses fausses, il se réfugie dans un panthéisme vague et inconsistant qui, de peur de se compromettre, affirme d'un côté ce qu'il nie de l'autre. Cette attitude équivoque est celle de Moleschott qui, à côté de détails fort terre à terre sur l'alimentation ou la fertilisation des champs, se complaît dans des développements lyriques du genre de celui-ci : « Est-ce une conception vulgaire que celle qui vous représente les luttes des hommes et leur poursuite effrénée de la matière comme une nécessité naturelle où la matière fournit la force ? Est-ce une idée commune que celle qui nous permet de crier à l'ouvrier qui, la sueur au front, ne peut le plus souvent penser qu'à gagner sa vie, qu'il acquiert avec du pain la substance des plus nobles mouvements dont les créatures soient capables sur la terre ? Est-ce un dogme trivial que celui qui nous fait voir dans chaque repas une Cène où nous métamorphosons une substance sans pensée en hommes pensants, où nous prenons en réalité la chair et le sang de l'esprit pour répandre l'esprit dans toutes les parties du monde et dans tous les temps par les enfants de nos enfants ? »[1]

Mais certains passages de Hæckel sont encore plus caractéristiques : « La théorie de l'éther prise comme base de foi peut nous fournir une forme rationnelle de religion si l'on oppose à l'éther universel et mobile, divinité créatrice, la masse inerte et lourde, matière de la création.[2] » Ainsi l'homme qui se proposait d'être un savant, et rien qu'un savant, d'afficher un profond mépris pour les croyances absurdes de la religion, indices d'un esprit

[1] *Circulation de la vie*, conclusion, t. II, p. 212.

[2] *Le monisme*, p. 18. Dans un sous-titre, Hæckel donne son monisme comme un *Lien entre la religion et la science*. Or le véritable matérialisme n'essaie pas de réconcilier la religion avec la science; il la nie tout simplement.

faible et arriéré, ce même homme se laisse aller à parler de *foi*, de *religion*, et de *divinité créatrice*. Métaphores que tout cela, dira-t-on. Oui, mais métaphores qu'on ne peut employer sans se trahir et sans avouer implicitement que la science et la matière sont impuissantes à satisfaire les aspirations profondes de l'esprit. Plus loin Hæckel repousse tant bien que mal l'accusation d'athéisme qu'on porte « contre le panthéisme et contre le monisme qui lui sert de base »[1]. Enfin il termine par cette invocation, véritable défi à toute sa théorie : « Plaise à Dieu, l'esprit du Bien, du Beau et du Vrai. »[2] Comme si cela avait un sens d'adresser une prière à la matière inconsciente, et d'appeler Esprit du Bien et du Beau un principe essentiellement indéterminé et amoral !

[1] *Le monisme*, p. 35.
[2] *Le monisme*, p. 37.

CHAPITRE III

Le Dualisme

§ 1. *Aristote*

Hæckel, dans son discours sur *le Monisme,* dit ceci : « Tous les anciens systèmes religieux et téléologiques, ainsi que les systèmes philosophiques qui en découlent, par exemple ceux de Platon, des Pères de l'Eglise sont antimonistes, ils se trouvent en opposition de principe avec notre philosophie moniste de la nature. La plupart de ces anciens systèmes sont dualistes, puisqu'ils considèrent Dieu et le monde, le créateur et la création, l'esprit et la matière comme deux substances entièrement séparées. »[1] Constatons d'abord que Hæckel n'est guère fidèle à son prétendu monisme et tombe lui-même dans l'erreur qu'il reproche à ses adversaires. Il oppose, en effet, à « l'éther universel et mobile, divinité créatrice », la « masse inerte et lourde, matière de la création ».[2] Ainsi, il admet une création, et l'éther créateur dont il nous parle est bien une sorte de Dieu distinct du monde. Un peu plus loin, il se contredit encore : « D'abord, nous n'aurons rien de plus dans l'espace infini que l'éther mobile et d'innombrables particules discrètes, homogènes, dispersées dans son sein, les atomes primitifs »[3]. Il remplace simplement le dualisme habituel de l'esprit et de la matière par celui de l'éther et des atomes. Les deux principes portent d'au-

[1] *Le monisme,* p. 14.
[2] *Ibid.,* p. 18.
[3] *Ibid.,* p. 20.

tres noms, mais il y en a toujours deux; Hæckel n'a pas avancé d'un pas et son dualisme se heurte aux mêmes difficultés que celui de Descartes.

Mais laissons cela. Hæckel fait plus que se contredire; il commet une grave confusion qu'il importe de dissiper. Pour lui, il n'y a pas de différence entre le dualisme de Dieu et du monde et le dualisme de l'esprit et de la matière; ils sont cependant bien différents. Le premier (qui, d'ailleurs, n'est pas un véritable dualisme, comme nous le montrerons plus loin) distingue l'absolu du relatif; il s'oppose au panthéisme. Le second, moins vaste, ne vaut que pour le monde, c'est-à-dire pour le relatif, dans lequel il discerne deux principes séparés, un principe spirituel et un principe matériel, tandis que Dieu, c'est-à-dire l'absolu, est conçu comme un Esprit pur. Ainsi, ces deux dualismes ne se recouvrent pas l'un l'autre et il faut les distinguer soigneusement. Il est d'autant plus fâcheux de les confondre, que l'un n'entraîne pas forcément l'autre, et que le philosophe que nous allons étudier, Aristote, a précisément admis la dualité de Dieu et du monde tout en rejetant celle de l'esprit et de la matière. Au point de vue de l'évolution logique de la philosophie qui est le nôtre, nous devons donc le placer avant Descartes qui, lui, est le type du dualisme absolu. Mais quelques mots d'explication sont nécessaires pour faire bien comprendre quelle est, selon nous, la progression des systèmes.

La philosophie se trouve aux prises avec deux antinomies principales: celle de l'absolu et du relatif et celle de l'esprit et de la matière[1]. Le matérialisme ne soupçonne

[1] Nous ne prenons pas ce terme d'*antinomie* dans son sens kantien. Par antinomie, nous entendons une dualité, une opposition de deux termes qui semblent inconciliables, par exemple: Dieu-monde, esprit-matière, âme-corps, force-matière, éther-matière, etc. La philosophie cherche à réduire ces antinomies parce qu'elle tend à l'unité; de là les problèmes cruciaux des rapports de Dieu avec le monde et de l'union de l'âme et du corps.

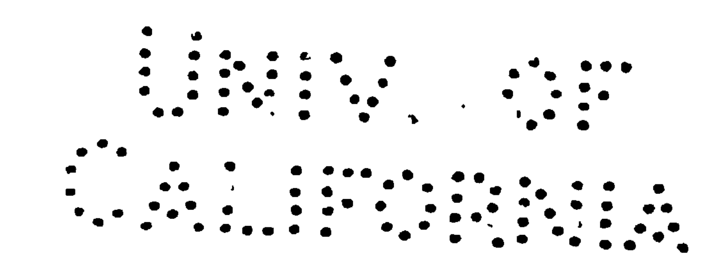
pas même la première et se débarrasse de la seconde en niant un de ses termes ; il affirme l'existence de la matière et nie celle de l'esprit. Le panthéisme de Spinoza réalise un léger progrès : il constate la première antinomie au lieu de l'ignorer purement et simplement, mais il n'en donne qu'un simulacre de solution ; il se contente d'affirmer l'égalité des deux termes, l'identité de Dieu et du monde, de la nature naturante et de la nature naturée. Quant à la seconde antinomie, il ne la tranche pas brutalement, comme le matérialisme, à coups de négations, mais il la résout d'une façon qui n'est guère satisfaisante non plus. En faisant de la pensée et du corps deux modes d'une même substance, il recule seulement la difficulté sans la surmonter ; il substitue à la contradiction de deux principes la contradiction interne de la substance douée d'attributs incompatibles. Ainsi, l'unité du panthéisme est factice. Par son refus de nier la pensée, il est supérieur au matérialisme, mais lorsqu'il veut expliquer cette dyade primitive de l'esprit et de la matière, cette opposition inhérente à la nature, il n'y réussit pas : l'unité incompréhensible et confuse de sa substance est inacceptable et porte en germe le dualisme. C'est chez Descartes que ce dualisme est le plus manifeste et, quelles que soient les difficultés auxquelles il se heurte, nous le considérons comme supérieur au pseudo-monisme du matérialisme et du panthéisme, parce qu'il est plus franc. Sans doute, il laisse subsister entière l'antinomie esprit-matière sans même essayer de la résoudre, mais au moins il ne la masque pas par des artifices de langage comme les systèmes précédents, il ne ruse pas avec l'obstacle. Il avoue franchement la difficulté et nous lui faisons un mérite de cette franchise.

Cela dit, il sera facile de comprendre pourquoi nous plaçons Aristote après Spinoza et avant Descartes. Le rang

que nous lui assignons est, croyons-nous, parfaitement justifié, parce que son système est, au point de vue logique, intermédiaire entre le panthéisme absolu d'une part, qui affirme l'immanence de Dieu dans le monde et de l'esprit dans la matière, et le dualisme absolu d'autre part, qui affirme la transcendance de Dieu et la transcendance de l'esprit. Pour Aristote, l'âme et le corps, la forme et la matière sont, dans le monde, indissolublement unis; on ne peut les séparer que par abstraction. Par conséquent, il nie la transcendance de l'esprit et, relativement à la seconde antinomie, s'accorde, sinon en apparence du moins de fait avec Spinoza, qui admet une seule substance à la fois matière et pensée. Mais, relativement à la première antinomie, il dépasse Spinoza et s'accorde avec Descartes en affirmant la transcendance de Dieu. Par ce mélange d'immanence et de transcendance, son système forme la transition naturelle entre la double immanence du spinozisme et la double transcendance du cartésianisme.

* * *

Aristote eut la prétention de corriger Platon. Et la plupart des historiens de la philosophie furent d'avis qu'il y avait effectivement réussi. Nous croyons, au contraire, que l'aristotélisme est en recul sur le platonisme et que le disciple s'est fourvoyé toutes les fois qu'il a voulu s'écarter de son maître. Le système de Platon, comme toute philosophie, présente des difficultés; mais Aristote, bien loin de les résoudre, en a substitué d'autres, plus graves encore. Il a attaqué tête baissée le dualisme du maître, alors que celui-ci s'était lui-même efforcé de le surmonter; et le moindre inconvénient de cette polémique, c'est que presque tous les modernes ont cru Aristote sur parole et considéré Platon comme un dualiste aussi décidé que

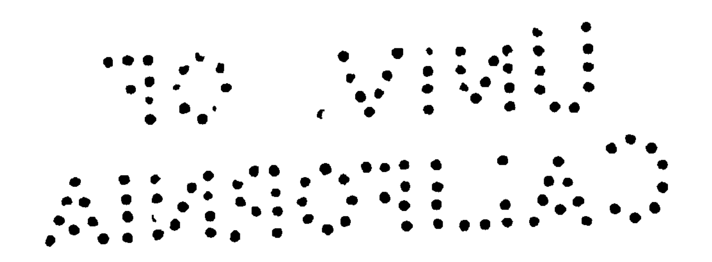


Descartes, séparant par une cloison étanche le monde intelligible du monde sensible. Quand nous étudierons Platon, nous proposerons notre interprétation de sa pensée et c'est alors que nous pourrons le justifier des critiques de son élève. Pour le moment, nous admettons provisoirement que ces critiques sont fondées, et nous nous proposons seulement de démontrer ces deux thèses : 1° même si Platon était vraiment aussi dualiste qu'Aristote veut bien le dire, ce dernier n'a nullement proposé une solution meilleure du problème ontologique ; 2° Aristote est resté platonicien malgré lui, et oscille continuellement entre la pure doctrine de Platon et la sienne propre, d'où une incohérence manifeste de sa pensée.

Aristote reproche à Platon d'avoir radicalement séparé les idées et les choses ; son monde intelligible ne fait que doubler inutilement le monde sensible sans l'expliquer[1], car séparer l'idée de la chose, c'est refuser l'existence à l'idée sans rendre la chose plus intelligible[2]. De plus, cette séparation rend impossible tout rapport entre les idées et les choses ; sans doute, Platon a parlé d'une imitation (μίμησις) ou d'une participation (μέθεξις) mais ce sont là de simples métaphores poétiques qui n'ont pas de valeur[3]. L'erreur fondamentale du platonisme, c'est d'admettre des idées séparées (ἰδέαι χωρισταί), et c'est cette théorie de l'idée qu'il faut réformer.

D'autre part, Platon a eu tort de croire que l'essence des choses (οὐσία) était l'universel[4]. L'universel est bien un objet de science, car c'est en se dégageant des particularités individuelles que l'intelligence saisit des rapports

[1] *Métaphysique*, éd. Christ, I, 9, 990 a 34.
[2] *Ibid.*, III, 2, 997 b 5.
[3] *Ibid.*, I, 9, 991 a 20.
[4] *Ibid.*, VII, 13, 1038 b 6.



entre les choses, c'est en négligeant leurs différences accidentelles pour ne retenir que leurs caractères communs et fondamentaux qu'elle les ramène toutes à un même concept de genre ou d'espèce. Mais Platon passe indûment du point de vue logique au point de vue ontologique, et se fourvoie en déduisant de la séparation abstraite du général et du particulier la séparation *réelle* des idées et des choses. Dans la réalité, l'essence est uniquement individuelle, car l'essence première d'un individu, c'est ce qui lui est propre et ce qui n'est point l'essence d'un autre[1] : Socrate est Socrate, non par ce qu'il a de commun avec tous les hommes, mais par ce qu'il a de particulier. Au contraire l'universel, qui est l'essence de tous les individus, ne l'est au fond d'aucun et coïncide avec la complète indétermination[2]. Ainsi la véritable essence, c'est la forme, la manière d'être individuelle et fondamentale de chaque être qu'Aristote appelle nature dans le règne inorganique et âme dans le règne organique[3] ; c'est là qu'il faut chercher l'indivisible unité véritable et réelle[4].

Les idées platoniciennes ont déjà deux défauts : elles sont séparées et universelles. Elles en ont encore un troisième, selon Aristote, c'est de ne pas être de véritables causes motrices et finales. Puisqu'elles sont des formes figées et immobiles, elles ne sauraient produire la mobilité et le devenir dans les choses sensibles[5]. Nous constatons partout, dans le monde, du changement ou, au sens

[1] *Ibid.*, VII, 13, 1038 b 10.

[2] Aristote ne comprend pas Platon et confond le général et l'universel. Il est vrai que plus un concept est général, plus il est vague et indéterminé. Mais l'universel, au contraire, est l'être qui a *toutes* les déterminations, par opposition aux individualités qui sont douées de certaines qualités et dépourvues des autres.

[3] *Mét.*, V, 4, 1015 a 13 ; 8, 1017 b 16.

[4] *Ibid.*, X, 1, 1052 b 15.

[5] *Ibid.*, I, 9, 992 b 7.

antique du mot, du mouvement. C'est la preuve que l'être n'est pas parfait et qu'il évolue en passant de la puissance à l'acte. Or l'idée, principe de permanence, ne peut expliquer le devenir car elle n'est pas cause efficiente.

Il faut donc remplacer l'idée transcendante et extérieure aux choses par la forme immanente et intérieure aux choses, car l'idée platoniciennne est en elle-même une pure abstraction. D'autre part, la théorie matérialiste de Démocrite est également chimérique, car la substantialité ne saurait pas davantage résider dans la matière seule qui, séparée de la forme, est inconcevable parce qu'elle est une pure indétermination. Il faut donc concilier le platonisme et le matérialisme qui renferment chacun une part de vérité et une part d'erreur : l'être est à la fois forme et matière et, dans la réalité concrète, ces deux éléments n'existent jamais séparément ; seule la pensée peut les distinguer par abstraction[1]. De cette façon, l'action de l'élément spirituel est facile à comprendre puisqu'il fait partie intégrante de la chose. Ce n'est pas une abstraction transcendante, un concept universel réalisé, c'est une forme individuelle, inhérente à la matière qui lui sert de support indispensable (ὑποκείμενον)[2]. Chaque être est un mélange de matière et de forme (εἶδος ou μορφή et ὕλη), c'est-à-dire de puissance et d'acte[3]. Ainsi la matière n'est pas le non-être absolu de Platon, mais seulement le non-être par accident, autrement dit l'être en puissance qui tend à l'acte. La matière est le germe de la forme, la forme est l'aboutissement de la matière ; et les choses sont d'autant plus parfaites qu'elles renferment plus de forme et moins de matière, plus d'actualité et moins de virtualité.

[1] *Ibid.*, VIII, 1, 1042 a 26.
[2] *Ibid.*, VII, 3, 1028 b 36.
[3] *Ibid.*, VII, 8, 1033 b 17 et VI, 17, 1041 b 11.

Cette théorie n'est pas nouvelle pour nous. Nous en avons déjà rencontré deux qui lui sont proches parentes : celle de Büchner et celle de Spinoza. Chez ces trois philosophes, Büchner, Spinoza et Aristote, nous remarquons la même façon de résoudre l'antinomie en affirmant que ses deux termes ne sont distincts que verbalement et qu'en réalité ils sont indissolublement unis. Pour Büchner, la force et la matière ne font qu'un. Pour Spinoza, la substance est unique ; la matière et l'esprit n'en sont que les modes. De même, pour Aristote, l'être est un mélange intime de forme et de matière[1]. Nous avons déjà repoussé à deux reprises cette explication au nom du principe de contradiction. Les mêmes arguments valent contre Aristote : son être est une notion contradictoire, et il nous sera bien facile de le démontrer car il met lui-même ce défaut en pleine lumière par la définition qu'il donne de la forme. Ni Büchner, ni Spinoza ne définissent les deux éléments dont ils proclament l'union étroite et, pour faire apparaître le vice de leur théorie, il a fallu commencer par faire à leur place ce travail préliminaire. Aristote, au contraire, en approfondissant le concept de forme nous facilite d'autant la tâche.

En effet celui qui a fondé la logique est loin d'être toujours logique lui-même et, à maintes reprises, il se contredit de la façon la plus étrange. Après s'être efforcé de ruiner la doctrine de Platon, il se réfute lui-même sans s'en apercevoir, en donnant précisément à la forme toutes les qualités qui caractérisent l'idée platonicienne. Lorsqu'il déclare que la forme est une indivisible unité[2] par

[1] Comme Büchner, Aristote prétend unir deux éléments contradictoires. Mais l'analogie, cela va sans dire, s'arrête là. En effet, tandis que, pour Büchner, la matière est primordiale, Aristote met au contraire l'accent sur la forme, c'est-à-dire sur l'élément non matériel ; le premier est matérialiste, le second spiritualiste.

[2] *Mét.*, VII, 8, 1034 a 8 : *Ἄτομον τὸ εἶδος*.

rapport à la multiplicité sensible, à la matière indéfiniment divisible qui sollicite la forme à se réaliser, qu'elle est unique[1] et éternelle[2], que fait-il, sinon de lui conférer le privilège d'une existence transcendante et de la soustraire aux vicissitudes des choses matérielles? C'est alors la matière qui est cause de multiplicité, tandis que la forme en soi est une, et détermine la matière en se réalisant en elle[3]. Mais, comme cette forme-type n'est nulle part réalisée dans la nature, admettre son existence c'est forcément instituer un monde supra-sensible. Ainsi que le dit très bien M. Werner, Aristote s'est trouvé en présence de deux thèses contradictoires et n'a voulu sacrifier ni l'une ni l'autre. Il a été à la fois aristotélicien et platonicien sans se douter que ces deux attitudes étaient incompatibles. D'abord il a déclaré que l'idée en soi était une pure abstraction, puis il s'est aperçu que la réalité ne pouvait être un objet de science que si on la douait de permanence et d'unité, car les choses qui sont dans un flux perpétuel ne donnent aucune prise à l'intelligence. C'est ainsi qu'il en est venu à placer l'essence dans le général après avoir proclamé que seul l'individuel était une réalité[4].

Aristote, en se contredisant lui-même, fait la part belle à ses adversaires. Mais, même si sa doctrine était plus

[1] *Ibid.*, VII, 8, 1033 b 30.

[2] *Ibid.*, VII, 8, 1033 b 16: *Τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται.*

[3] Pour Aristote, ce qui existe au pluriel est matériel. (*Mét.*, VIII, 6, 1045 b 23 et *passim*). Ainsi l'individualité vient de la matière, et cependant Aristote affirme d'autre part que c'est la forme qui constitue l'essence de chaque individu.

[4] Charles Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, thèse de Genève, 1909, p. 74, sqq. Voir aussi Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 319, sqq. et Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, t. III, p. 85-93. « L'élève, dit ce dernier, a beau combattre son maître de la manière la plus vive et la plus énergique, il n'en reste pas moins son élève et il s'efforce avec autant de zèle que d'insuccès de se dégager de la doctrine qu'il a reçue ».

cohérente, même si on l'envisageait dans ce qu'elle a de proprement aristotélicien, elle ne serait pas plus satisfaisante que le dualisme, vrai ou supposé, de Platon. Nous le répétons, il est puéril de croire qu'il suffit d'unir deux éléments considérés jusqu'alors comme séparés pour aplanir les difficultés du dualisme. Si ces deux éléments sont la négation l'un de l'autre, leur coexistence dans le même sujet demeure inintelligible. A vrai dire, grâce à la réserve prudente d'Aristote, cette incompatibilité n'apparaît pas tout d'abord. Pourquoi la forme ne pourrait-elle pas s'allier à la matière? Ne voyons-nous pas tous les objets, tous les êtres qui nous environnent doués de forme? Cela est vrai, mais il faudrait d'abord savoir exactement ce qu'on entend par forme. Est-ce la forme au sens vulgaire du mot, c'est-à-dire la configuration extérieure des corps, la manière dont ils apparaissent à notre sens optique comme occupant une partie déterminée de l'espace? Ou bien est-ce quelque chose d'autre et surtout quelque chose de plus? Aristote ne nous éclaircit pas sur ce point et, si on veut le faire à sa place, on est très embarrassé, car on constate qu'il passe constamment du sens vulgaire au sens technique.

D'après sa fameuse comparaison du marbre dont le sculpteur fait une statue, Aristote semble prendre le mot de forme dans le sens ordinaire, auquel cas il est évident qu'une forme ne peut exister sans la matière dans laquelle l'imagination de l'artiste l'a réalisée. Mais si Aristote s'en tenait à cette notion de forme conçue comme cause formelle, il ne pourrait rien tirer de sa théorie, car la forme, au sens étroit du mot, n'est à aucun degré une cause efficiente; et dire que la réalité est un composé de matière et de forme reviendrait tout simplement à dire que la matière, étant étendue, ne peut être conçue comme privée de toute forme. Reprenant alors sa comparaison, Aristote dis-

tingue trois causes grâce auxquelles la statue est réalisée : 1° la cause formelle ou idée que le sculpteur avait de la statue qu'il allait exécuter ; 2° la cause efficiente, c'est-à-dire les mains et les outils qui ont servi à l'artiste pour faire son travail ; 3° une cause finale, ou but en vue duquel il a agi.

Puis Aristote déclare qu'en définitive c'est la première de ces causes qui est seule importante, car c'est, par exemple, l'idée d'Hermès telle qu'elle est dans l'imagination du sculpteur qui met en jeu ses muscles, et qui est en même temps la fin qu'il tend à réaliser moyennant la matière. C'est là que gît le paralogisme qui va fausser tout le raisonnement d'Aristote et l'amener à des conclusions qui ne sont nullement en rapport avec les prémisses. En effet la forme dont il s'agissait au début, c'était la forme concrète et sensible de la statue, tandis que maintenant il s'agit de tout autre chose ; il s'agit de la forme qui est dans l'imagination du sculpteur, de l'*idée* qu'il a de la statue, par conséquent d'une forme tout idéale, d'un type dont la statue sera la réalisation matérielle.

Dans la nature, tout se passe de même, selon Aristote. Un homme, par exemple, suppose quatre facteurs dont il est le produit : 1° une substance qui est son corps (matière) ; 2° l'idée ou type spécifique suivant laquelle l'embryon se développe (cause formelle) ; 3° un autre homme accomplissant l'acte générateur (cause efficiente) ; 4° le but de cet acte, savoir la production d'un homme nouveau (cause finale)[1]. Là aussi les trois causes peuvent se confondre en une, car la cause principale est l'idée de l'homme qui se réalise par la génération. Donc, même si Aristote ne nous disait pas expressément que la forme est unique et éternelle, nous

[1] *Mét.*, VIII, 4, 1044 a 34.

le déduirions de cette comparaison et nous devrions l'accuser de contradiction. Si les trois causes n'en font en réalité qu'une, si l'homme vient de l'idée de l'homme réalisée dans la matière, n'est-ce pas la théorie même de Platon, c'est-à-dire la conception d'un modèle idéal dont les objets sensibles sont l'imitation ? Il ne s'agit plus maintenant de forme individuelle, car Socrate n'existe pas parce qu'il est Socrate, mais parce que l'idée générale d'humanité, à la fois cause formelle, efficiente et finale, s'est réalisée dans la matière pour produire l'individu appelé Socrate. C'est alors la matière, non la forme, qui est cause de l'individualité et grâce à laquelle Socrate est Socrate et non un autre homme.

En résumé nous constatons ceci : Aristote a d'abord pris le nom de forme dans son sens ordinaire et elle lui est apparue : 1° comme la condition de l'individualité ; 2° comme inséparable de la matière ; d'où sa polémique contre l'idée platonicienne. Mais cette forme-là ne pouvait être source de vie et d'activité ; bien moins encore que l'idée de Platon, elle était cause motrice. Pour se tirer d'embarras, Aristote recourt à sa comparaison des choses naturelles et des choses fabriquées par l'homme. Il voit entre l'œuvre artificielle et l'œuvre naturelle, non seulement une lointaine analogie, mais une exacte ressemblance et même une véritable identité[1]. C'est pourquoi, après avoir déclaré que la cause essentielle de l'œuvre d'art est l'idée qu'en a l'artisan, il est amené, en vertu de cette stricte correspondance qu'il vient d'établir, à conclure que la

[1] Aristote oublie (et il n'est pas le seul) que comparaison n'est pas raison. Qu'on recoure à une comparaison pour mieux faire saisir sa pensée, rien de plus légitime, mais il faut se garder de la donner pour une explication. C'est ce que font les matérialistes qui croient expliquer la conscience en disant que le cerveau produit la pensée *comme* le foie produit la bile.

cause de la chose naturelle est l'idée *supra-sensible* qui en est le type. Cette idée, il l'appelle forme, mais ce mot recouvre maintenant un concept tout différent de celui du début. Ce n'est plus la forme extérieure qui, sans doute, distingue l'individu de ses semblables mais ne recèle aucune puissance créatrice. C'est une forme intelligible qui, à l'instar de l'idée, est cause des objets sensibles.

Les deux définitions sont contradictoires, mais Aristote ne s'en aperçoit pas car il a passé insensiblement d'un sens à l'autre. L'erreur de raisonnement n'est pas très apparente, il est vrai, et il nous a fallu chercher longtemps avant de découvrir par quel processus toute cette théorie s'était trouvée faussée, et pourquoi ce qui s'appelle forme à la fin ne correspond pas du tout à ce qui portait d'abord ce nom. Quoi qu'il en soit, le défaut de l'ontologie péripatéticienne est grave, et il tient si profondément à toute la doctrine qu'il est impossible de le faire disparaitre sans ruiner celle-ci en entier. Car la contradiction n'est pas seulement dans les mots, elle existe en fait. C'est précisément parce qu'Aristote dévie au cours de son raisonnement qu'il est conduit à déclarer la forme unique et éternelle. Autrement dit, ces qualités qu'il attribue à la forme ne constituent pas à elles seules la contradiction ; elles la font seulement apparaître. Cette dernière est inhérente à la pensée même.

Le même manque de rigueur, la même incohérence se remarquent, comme on pouvait le prévoir, dans les concepts qu'Aristote donne pour des équivalents de celui de forme, les concepts d'essence (οὐσία), d'acte (ἐντελέχεια) et d'âme. L'essence est véritablement ce qui existe *par soi* et ce par quoi tout le reste existe, c'est-à-dire l'absolu. Donc Platon avait raison de lui attribuer l'universalité. Au contraire, Aristote entend d'abord par essence ce qui existe *en soi*, et

c'est pourquoi il l'a déclarée individuelle [1]. Mais de l'essence ainsi définie on ne peut rien tirer, car de deux choses l'une: ou bien l'individu est vraiment un tout indivisible, ou bien il ne l'est pas. Dans le premier cas, l'être semble dispersé dans les individus comme dans autant d'atomes. Mais, dit très justement Fouillée, « Aristote ne pouvait être satisfait complètement de ce point de vue; il a toujours soin de s'y placer pour réfuter Platon... mais lorsqu'il pénètre dans toute la profondeur du grand problème métaphysique: qu'est-ce que l'essence? — les choses lui apparaissent sous un aspect entièrement nouveau et il rentre de plus en plus dans l'esprit du platonisme [2] ».

D'ailleurs, les faits eux-mêmes protestent contre cette conclusion, car si l'individualité et la permanence peuvent à la rigueur se concilier dans les atomes, considérés comme éléments premiers des choses, elles ne le peuvent manifestement pas chez les individus dont parle Aristote, c'est-à-dire les hommes et les animaux. Ces êtres-là existent pendant un certain temps, puis ne tardent pas à disparaître, à être anéantis en tant qu'individus composés d'un corps et d'une âme ou, si l'on aime mieux, de matière et de forme. On est donc forcé d'admettre la seconde hypothèse: l'individu est dérivé, passager, relatif. Mais alors quel sens cela a-t-il d'appeler essence cette forme transitoire, cette apparence extérieure et momentanée des individus? Socrate mort, l'individu appelé de ce nom aura disparu sans retour, son essence sera détruite. Donc cette forme individuelle ne peut être en question pour l'ontologie,

[1] Voir Fouillée, *Philosophie de Platon*, 3me éd. t. III, p. 48-51. Pour l'identification de la forme et de l'essence, voir *Mét.*, VII, 17, 1041 b 7. Pour la distinction des deux sens du mot καθό (*en soi* et *par soi*), voir *Mét.*, V, 18.

[2] Fouillée, *op. cit.*, t. III, p. 44.

et ce n'est pas en elle que l'intelligence saisira la véritable réalité[1].

Ainsi Aristote s'est engagé dans une double impasse : la forme individuelle et extérieure des êtres dont il parle tout d'abord, et qu'il assimile à la forme d'une statue par opposition à la matière dont elle est faite, cette forme ne l'amène à rien : 1° parce qu'au point de vue ontologique elle n'est à aucun titre une essence, et qu'elle ne permet pas à la pensée de dépasser le monde sensible ; 2° parce qu'elle n'est pas une cause créatrice, capable d'expliquer pourquoi les êtres existent, par quelle force ils agissent et vivent. Si donc Aristote avait voulu rester conséquent avec lui-même, il se fût trouvé arrêté dès le début. Il n'a pu continuer qu'en changeant brusquement de voie pour rentrer dans le platonisme dont il voulait à tout prix sortir. Si l'on fait de la forme une idée, un principe universel, absolu et, par conséquent, créateur, toutes les difficultés s'évanouissent. Mais, en reconnaissant la supériorité du platonisme, il désavoue *ipso facto* sa prétention de faire de l'être un mélange de forme et de matière. Cette affirmation est vraie tant qu'il s'en tient au sens étroit du mot *forme*, mais elle ne lui sert de rien. En revanche, dès qu'il élargit ce concept de forme pour pouvoir expliquer la réalité, la notion contradictoire que nous avons déjà souvent critiquée reparaît immédiatement. Car la forme est maintenant un principe actif, cause du devenir et de la vie,

[1] Remarquons que, pour un moderne qui veut tenir compte de la science, cette théorie de la forme individuelle conduit à des difficultés inextricables car, en biologie, la notion d'individualité n'est pas aussi claire qu'Aristote se le figurait naïvement. Qu'est-ce que l'individu, l'unité constitutive? Est-ce l'animal? est-ce la cellule? est-ce l'espèce? La question n'est pas définitivement résolue. Et si l'on passe au monde inorganique, la théorie est encore bien moins acceptable, car l'animal et la plante ont, du moins, une forme constante qui persiste dans l'individu et dans l'espèce. Au contraire la forme d'un minéral est indéterminée et varie sous l'influence des circonstances extérieures.

faisant passer l'être, selon la terminologie d'Aristote, de la puissance à l'acte. Ainsi, la forme-matière d'Aristote, à l'égal de la force-matière de Büchner, est inconcevable, car, ainsi que nous l'avons dit, une même substance ne peut être à la fois une et plusieurs, indivisible et divisible, active et inerte. Le principe de contradiction, fondement de la pensée humaine, défend d'attribuer simultanément à une chose l'être et le non-être.

Aristote donne le changement, le devenir (κίνησις) comme un passage de la puissance (δύναμις) à l'acte (τέλος, ἐνέργεια ou ἐντελέχεια)[1]. Chaque être est à la fois puissance et acte, puissance par rapport à un être supérieur, acte par rapport à un être inférieur ; par exemple, le marbre est puissance relativement à la statue, mais il est acte relativement à la matière indéterminée, car il a déjà une forme et des qualités. Or, la nature ne peut se satisfaire d'aucune forme imparfaite, elle aspire toujours vers le mieux, elle désire la perfection. Ainsi le progrès, c'est-à-dire l'actualisation de qualités virtuelles, est la loi universelle. Il y a dans cette conception, nous le reconnaissons volontiers, une grande beauté. Grâce à elle, Aristote prélude à sa théodicée, et fonde le véritable optimisme, non pas l'optimisme de Spinoza pour lequel tout est forcément bien, puisque le monde n'est qu'un mode de la perfection divine, mais celui qui, ayant foi au progrès, espère que tout sera bien. Malheureusement, cette théorie n'est pas logiquement conciliable avec les deux affirmations fondamentales de la philosophie péripatéticienne, à savoir que la matière est le support indispensable de la forme et que la forme est individuelle.

En effet, Aristote assimile la puissance à la matière et

[1] *Mét.*, XI, 9, 1065 b 16 et XII, 2, 1069 b 15.

l'acte à la forme.[1] Or, à y regarder de près, il n'y a nullement le même rapport entre la forme et la matière d'une part, l'acte et la puissance de l'autre ; par conséquent, cette identification des quatre concepts deux à deux est illégitime. Le jeune homme, nous dit Aristote, est acte ou forme par rapport à l'enfant, puissance ou matière informe par rapport à l'homme adulte. Mais alors, la distinction entre la matière et la forme devient toute relative et ne peut se faire que par comparaison[2]. Tout d'abord, chaque individu était composé d'un principe actif et d'un support nécessaire à ce principe ou matière. Maintenant tout est changé : l'individu en soi n'est ni forme ni matière ; il n'est forme que *par rapport à ce qu'il était ou par rapport à un autre individu moins parfait*, et il n'est matière que *par rapport à ce qu'il sera ou par rapport à un autre individu plus parfait*. Autrement dit, dans le premier cas, l'union des deux principes est *réelle :* un individu est *à la fois* forme et matière, et il lui est impossible d'être forme pure ou matière pure. Dans le second cas, au contraire, cette union n'est qu'une abstraction de l'esprit ; lorsqu'on dit d'un individu qu'il est mélange d'acte et de puissance, on exprime simplement par là qu'il n'est ni une absolue indétermination ou imperfection, ni une absolue détermination ou perfection. Mais, qu'on y prenne garde, ces deux concepts n'ont pas de sens appliqués à un seul individu isolé des autres et considéré à un moment précis de son existence ; ils n'ont de valeur que *par comparaison*. Cette comparaison peut se faire de deux façons : dans le temps, si l'on compare plusieurs stades successifs du développement d'un même individu ; on dira, par exemple,

[1] *Mét.* VIII, 1, 1042 a 27 et IX, 8, 1050 b 2.
[2] *Mét.*, V, 4, 1015 a 7 : *Ἡ πρώτη ὕλη διχῶς, ἢ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ὅλως πρώτη* (la matière première peut l'être *relativement* ou absolument).

qu'un jeune homme est acte par rapport à l'enfant qu'il était, et puissance par rapport à l'homme fait qu'il sera. Ou bien, on peut comparer dans le même moment plusieurs individus les uns avec les autres, et dire, par exemple, que le végétal est acte relativement au minéral et puissance relativement à l'animal[1]. Ainsi, Aristote dévie à nouveau du droit chemin, et il n'aboutit à sa féconde conception du devenir (très proche du platonisme) que parce qu'il est infidèle à ses prémisses. Cette déviation l'entraîne bien loin du but qu'il se proposait d'atteindre et le conduit à une conclusion qui contredit son affirmation initiale.

Ce qui a changé l'orientation de sa pensée, c'est précisément l'identification de la forme avec l'acte et de la matière avec la puissance. Là est l'erreur, car la forme et la matière sont différentes *de nature ;* elles constituent deux principes distincts, comme ceux de tous les systèmes dualistes. Aristote, pour dépasser ce dualisme, se borne à dire que l'un ne saurait exister sans l'autre ; c'est là un progrès de pure apparence car, nous l'avons dit, en affirmant que deux choses sont unies on n'explique pas comment elles le sont. Au contraire, il n'y a qu'une différence *de degré* entre la puissance et l'acte : la puissance *devient* acte, la virtualité *devient* réalité, autrement dit, la vie est un progrès et les êtres évoluent, passent constamment de l'imperfection à la perfection. De là cette échelle de formes qu'établit Aristote, cette classification des êtres formant une progression ascendante à mesure qu'ils renferment en eux plus d'acte et moins de puissance : d'abord, le monde inorganique qui reçoit son impulsion du dehors, puis le monde organique qui a en lui son principe d'activité, et dans le monde organique lui-même,

[1] Cf. *Mét.*, XII, 5, 1071 a 6 : *Τὸ αὐτὸ ὁτὲ μὲν ἐνεργείᾳ ἐστὶν ὁτὲ δὲ δυνάμει.*

d'abord le végétal, puis au-dessus l'animal et enfin, comme couronnement, l'homme doué d'intelligence.

Il était tout naturel de se demander ce qu'il y avait tout au début et tout à la fin de cette chaîne. Au début, il ne peut pas y avoir, selon Aristote, la puissance pure, c'est-à-dire la complète indétermination qui ne se distinguerait pas du néant; ainsi, les êtres qui sont en bas de l'échelle renferment, eux aussi, un peu d'acte par le fait même qu'ils existent. En revanche, Aristote admet l'existence de l'acte pur: cet être qui est tout entier acte et forme, cette suprême perfection qui, comme telle, est dépourvue de puissance et de matière, c'est Dieu. Or Aristote s'est élevé contre Platon précisément parce qu'il n'admettait pas qu'il y eût de forme sans matière, d'âme sans corps; il a bafoué l'idée platonicienne en prétendant que cette idée parfaite, existant en soi et dépourvue de matière, non seulement n'expliquait pas le monde sensible, mais encore n'avait pas d'existence réelle. Comment concilier ces deux affirmations? Si Aristote s'était souvenu de ce qu'il avait affirmé au début, s'il avait été conséquent avec lui-même, il aurait tiré infailliblement cette conclusion inattendue que Dieu n'existait pas, que sa perfection même était un obstacle à sa réalité, puisqu'il est acte sans puissance, forme sans matière et que la forme sans la matière est une abstraction! Logiquement, on ne peut pas arriver à un autre résultat, si l'on donne le terme d'acte comme synonyme de celui de forme et le terme de puissance comme synonyme de celui de matière.[1]

En outre, la conception aristotélicienne du devenir ne

[1] Cf. *Mét.*, VIII, 6, 1045 b 18, *Ἔστι .... ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν*. La « matière dernière » est aussi éloignée que possible de la « matière première » (*ὕλη πρώτη*) ou pure indétermination. Arrivée au terme de l'évolution, elle ne renferme plus de puissance; elle est tout acte et, par suite, se confond avec la forme.

se concilie pas avec son affirmation de l'individualité de la forme et de l'essence. Le progrès est donné comme une loi qui ne souffre pas d'exceptions.[1] Or, si ce passage de la puissance à l'acte est le fait, non de la nature en général, mais de chaque individu en particulier, il est en contradiction avec les données de l'expérience, car l'évolution ne peut se soutenir qu'au point de vue de l'espèce ou de l'univers entier et non à propos d'un individu particulier. Si nous voyons des êtres évoluer, se développer, n'en voyons-nous pas aussi tout autant qui changent dans le sens contraire ? Aristote nous donne l'exemple de l'enfant qui devient jeune homme et du jeune homme qui devient homme fait, mais il se garde bien de dire que cet homme fait lui-même devient un vieillard, et que ce vieillard est appelé à mourir et à disparaître. Lorsque l'on considère un homme dans la force de l'âge, atteint petit à petit par les infirmités de la vieillesse, il n'est plus possible de parler d'un passage de la puissance à l'acte. On ne le peut pas davantage à propos d'un végétal qui se dessèche et dépérit ou d'une matière inorganique qui se dégrade et se corrompt.

Cette théorie est donc infirmée par les faits les plus immédiats, si l'on s'en tient à la notion de forme individuelle. Inutile de dire d'ailleurs qu'Aristote ne s'y est pas tenu. Nous avons vu qu'il avait vite abandonné cette fausse conception de l'essence pour revenir à l'essence universelle de Platon, et c'est cette dernière seulement qu'il a en vue, lorsqu'il expose sa théorie du progrès. Dans sa hiérarchie des formes, il n'est question que des espèces et non des individus, du règne végétal, du règne animal, de l'huma-

[1] Ou, du moins, des exceptions extrêmement rares qui sont les monstres, c'est-à-dire des « erreurs » de la nature, comme celle d'un médecin qui donne une potion nuisible, malgré son habileté. (*Phys.* II, 8-9).

nité, ou même de quelque chose de plus vague et de plus général encore : la nature. C'est dans la nature, dans l'univers, considéré dans son entier, qu'agit la finalité et que s'effectue le progrès ; l'essence individuelle est depuis longtemps oubliée. Aristote n'est plus Aristote ; il est platonicien.

Ainsi, cette doctrine de la puissance et de l'acte est excellente en elle-même ; elle est le germe de l'évolutionnisme moderne et notre théorie personnelle, telle que nous l'exposerons plus loin, s'en rapproche beaucoup. Mais, pour l'admirer, il faut la considérer à part. Telle qu'elle se trouve dans les ouvrages d'Aristote, elle est un désaveu de tout le reste du système, une preuve implicite que les prémisses étaient fausses, puisque la conclusion n'a été obtenue que grâce à un écart de raisonnement.

Aristote assimile la forme à l'essence et à l'acte ; il l'assimile encore à l'âme, et c'est ainsi qu'il considère l'âme comme la forme ou la première entéléchie du corps.[1] Il nous dit aussi que l'âme ne peut exister sans un corps, ni être alliée à n'importe quel corps, comme le croient les partisans de la métempsychose, les orphiques, Pythagore et aussi Platon. Car l'âme est la fonction du corps ou, mieux encore, la somme de ses fonctions, la résultante de ses forces, de sorte qu'elle est déterminée par ce corps, de même qu'un son de flûte ne peut être obtenu qu'avec une flûte et non avec une enclume. Là encore il y a bien de l'imprécision, bien des métaphores discordantes qui obscurcissent la pensée plus qu'elles ne l'éclairent. Tantôt la forme est donnée pour un principe actif qui anime la matière, et qui est le principal des deux éléments constitutifs de l'être, la matière n'étant que le support de la

[1] *De anima*, II, 1, 412 a 19.

forme. De même l'âme (ψυχή) serait le principe interne qui donne l'impulsion à l'être organisé, quelque chose d'analogue à la force vitale. Tantôt, au contraire, l'âme n'est qu'une fonction : elle est au corps comme la vision est à l'œil, et si l'œil était à lui seul un être vivant complet, la vision ou faculté de voir serait son âme. [1]

Impossible d'accorder ces deux définitions puisque, selon la seconde, l'échelle des valeurs est renversée. Ce n'est plus la forme qui anime la matière, l'âme qui meut le corps ; c'est désormais le corps qui se manifeste comme âme, c'est-à-dire comme énergie ; c'est la matière qui est au premier rang puisqu'elle est source d'activité et que la vie est sa fonction propre comme la vision est la fonction de l'œil. Cette conception nettement matérialiste de l'âme enfreint d'une façon déconcertante le spiritualisme qui caractérise la philosophie péripatéticienne dans son ensemble. Si on la rapproche de celle que nous trouvons dans le *Phédon* ou dans d'autres dialogues platoniciens, la comparaison n'est pas à l'honneur d'Aristote ; le maître jouit sur son disciple d'une supériorité manifeste.

C'est parce qu'il concevait l'âme comme simple fonction du corps qu'Aristote n'a pu expliquer la pensée que par sa théorie boîteuse de l'intellect actif et de l'intellect passif. Tant qu'il s'agit de l'âme dans le sens vague du mot, principe de vie des plantes et des animaux, tout va sans trop de difficultés, et le seul inconvénient est que l'âme-fonction est un *résultat* du corps, tandis qu'au début la forme était au contraire un principe actif et supérieur. Mais la chose se complique pour l'homme doué d'intelligence et de raison. Aristote, témoignant de plus de bon sens que les matérialistes, se refuse à croire que la pensée

[1] *Ibid.*, II, 1, 412 b 10-413 a 3.

immatérielle puisse naître du corps ; il est donc forcé de la faire venir du dehors comme un *deus ex machina*. Il distingue trois sortes d'âmes : d'abord l'âme végétative ou principe de vie (τὸ θρεπτικόν) qui existe seule dans le végétal, puis l'âme sensitive (τὸ αἰσθητικόν) qui apparaît chez l'animal, et enfin l'âme raisonnable (νοῦς), apanage de l'homme. Mais, chose étrange, ce νοῦς se divise lui-même en deux parties : l'intellect passif (νοῦς παθητικός) et l'intellect actif (νοῦς ποιητικός). Seul l'intellect passif, qui comprend les phénomènes de sensation, de volonté et de mémoire, est fonction du corps et, par suite, périt avec lui. Son rôle est, du reste, comme le nom l'indique assez, inférieur et subordonné : il n'engendre pas les idées, il n'en est que le récipient ; en soi il est vide de tout contenu et ressemble à une table rase ou page blanche.[1] Ou du moins, s'il possède les idées, ce n'est qu'en puissance et il est incapable de les faire passer lui-même à l'acte.

Pour qu'il y ait vraiment pensée, il faut l'intervention de l'intellect actif qui, lui, est la raison pure. Il est séparé (χωριστός), absolument immatériel (ἀμιγής), impérissable, éternel, divin (ἀθάνατος, ἀΐδιος, θεῖος)[2] ; il préexiste au corps et y entre du dehors (θύραθεν)[3]. Au fond, cet intellect actif est Dieu même, présent à la fois dans tous les êtres raisonnables. Ainsi Aristote retombe dans le panthéisme de Spinoza, et conçoit comme lui un esprit universel qui, bien que simple et unique, se trouve fragmenté en autant de parties qu'il y a d'individus pensants. Chez Aristote, ce panthéisme n'entraîne pas forcément la négation du libre arbitre parce que la volonté est une faculté, non pas de

[1] *De anima*, III, 4, 429 b 31.
[2] *De anima*, III, 5, 430 a 22-23.
[3] *De generatione et corruptione*, II, 3.

l'intellect actif mais de l'âme individuelle. Seulement la volonté se trouve, par là-même, rabaissée et subordonnée à la pensée pure : nous ne sommes pas encore sortis de l'intellectualisme, mais un léger progrès est réalisé puisque la volonté est considérée comme telle, tandis qu'elle était réduite à un simple mode de la pensée par Spinoza. En revanche, cette théorie ruine infailliblement l'immortalité personnelle, et nous n'hésitons pas à le déclarer quoique la question soit controversée. Certains textes, il est vrai, sont susceptibles de diverses interprétations, et cela n'a rien d'étonnant puisqu'Aristote n'en est pas à une contradiction près. Mais, si l'on réfléchit quelque peu à cette théorie des deux intellects, aucun doute ne peut subsister : l'intellect passif est périssable (φθαρτός), et c'est justement lui qui constitue l'individualité puisqu'il est mémoire et volonté.[1] Seule la raison impersonnelle, qui est semblable chez tous les hommes, survit au corps, et cette survivance n'est pas une véritable immortalité, pas plus que celle de Spinoza ou d'Auguste Comte.[2]

Remarquons enfin que cet intellect actif ressuscite toutes les difficultés du dualisme puisqu'il est séparé, absolument immatériel et qu'il ne se mêle pas au corps.[3] Par conséquent, son action reste un mystère et pose le problème de la communication des substances avec autant d'acuité que celle de la pensée dans le dualisme cartésien. D'autre part, cette substance qui est pure forme, pur esprit, contredit formellement l'affirmation de l'union constante de la forme et de la matière. On pourrait réfuter Aristote par Aristote et lui objecter que ni Dieu ni l'intellect actif n'existent réellement puisqu'ils sont des formes pures. Dieu et

[1] *De anima*, III, 5, 430 a 24-25.
[2] Voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 602-607.
[3] *De anima*, III, 5.

l'intellect actif sont-ils une seule et même substance ? Nous le croyons, et Aristote nous semble, dans ce cas, professer un panthéisme qui, pour être moins absolu que celui de Spinoza, est cependant très réel. Certains historiens de la philosophie, il est vrai, ont critiqué cette interprétation et se sont refusés à identifier l'intellect actif avec Dieu.[1] Mais, nous semble-t-il, c'est rendre un mauvais service à Aristote et augmenter encore l'obscurité de sa théorie, car il y aurait alors, outre la forme, la matière et les trois âmes mortelles, deux substances, deux entités séparées et transcendantes qui, de plus, seraient indiscernables puisque toutes deux sont pensée pure, toutes deux jouissent de l'immortalité et de l'absolue perfection.

* * *

Si Aristote était conséquent, il rejetterait la transcendance de Dieu comme il rejette celle de l'âme et il serait panthéiste. Pour lui, comme pour les stoïciens, Dieu serait l'âme du monde puisque rien n'existe qui ne soit corporel. Mais Aristote oublie cette thèse qu'il a lui-même posée et qui est la raison de sa polémique contre Platon. Contrairement à Spinoza, il distingue très nettement Dieu du monde, c'est-à-dire l'absolu du relatif. Nous avons vu comment il avait été amené à cette transcendance de l'Etre divin qui contredit l'affirmation fondamentale de sa philosophie : la matière, une fois identifiée avec la puissance, ne pouvait plus lui apparaître que comme une imperfection et, puisque Dieu est, par définition, absolument parfait, il est nécessairement acte pur, forme pure.[2] M. Werner, il est vrai, a tenté de prouver que l'interprétation tradition-

[1] Voir Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 896.
[2] Voir *Mét.*, IX, 9, 1051 a 17-21 et XII, 7, 1072 a 25.

nelle était fausse, et que Dieu lui-même renfermait une sorte de matière. Il serait l'âme du ciel, mais naturellement cette matière dans laquelle est réalisée la forme divine est tout autre que celle des choses sublunaires ; elle n'est que le sujet de la forme et n'implique aucune virtualité, aucune indétermination, aucune contingence.[1]

Cette argumentation ne nous a pas convaincu car, tout d'abord, appeler Dieu l'âme du ciel, c'est faire une de ces métaphores poétiques qu'Aristote reproche aux mythes platoniciens. D'autre part, si cette matière ne comporte aucune indétermination, si elle est toute différente de la matière sublunaire, elle n'a de commun avec elle que le nom, et une terminologie rigoureuse ne pourra pas appeler matière ce sujet de la forme divine, puisque la véritable matière est essentiellement puissance et virtualité par opposition à l'acte de la forme. Enfin Aristote déclare catégoriquement que l'objet de la théologie est séparé et sans matière[2], que l'intellect actif est pur de toute matière (ἀμιγής). Il faut donc se résigner, nous semble-t-il, à accepter cette nouvelle contradiction avec beaucoup d'autres. Aristote a été entraîné, sous l'influence du platonisme, à se dépasser lui-même, à abandonner la conception de la pure immanence pour celle de l'immanence doublée de transcendance. L'univers, dit-il, n'a pas son souverain bien en lui, ni hors de lui simplement, mais de l'une et l'autre manière à la fois et surtout hors de lui. « Le bien d'une armée est dans son ordre, mais surtout dans son chef; car c'est l'ordre qui est par le chef et non le chef qui est par l'ordre ».[3]

Le mérite de la théodicée d'Aristote, c'est de poser,

[1] Charles Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, p. 319-354.
[2] *Mét.*, XII, 6, 1071 b 21 : *Ταύτας δει τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης*.
[3] *Ibid.*, XII, 10, 1075 a 12-15.

comme Platon, l'antériorité du parfait sur l'imparfait. Ce n'est pas le virtuel qui explique l'actuel, mais l'actuel qui explique le virtuel. S'il n'y avait que virtualité, rien n'existerait, car il faut nécessairement un principe premier qui soit cause du devenir : toute la réfutation du matérialisme, sous quelque forme qu'il se présente, est là. Par son fameux Ἀνάγκη στῆναι, Aristote donne un fondement inébranlable à la métaphysique et en établit la légitimité, à côté et au-dessus de la science[1]. La science ne peut atteindre que le relatif ; elle remonte indéfiniment de cause en cause, sans jamais découvrir autre chose que des causes secondes. Mais quelle est la raison de cet enchaînement des causes ? Elle n'est pas dans l'une quelconque de ces causes, toutes relatives, ni dans la série entière, puisque du relatif ajouté indéfiniment à du relatif ne donne jamais que du relatif. Il faut donc atteindre l'absolu ; et ce saut dans l'abîme, cet envol hardi dans l'infini est le propre de la métaphysique seule. Grâce à elle, l'intelligence humaine, libérée du joug de la pensée discursive, s'élève à l'intuition de l'absolu, de ce « Premier moteur qui meut sans être mû ». Elle jouit alors, autant qu'il est donné à son imperfection, de la plénitude de la connaissance : c'est la contemplation platonicienne des idées éternelles, presque une extase.

Aristote conçoit Dieu comme un Premier moteur immobile (τὸ κινοῦν οὐ κινούμενον), car il considère le changement comme incompatible avec l'absolue perfection. Il a donc oublié qu'un des reproches qu'il faisait aux idées de Platon, c'était de n'être pas causes motrices, sous prétexte qu'étant immobiles, elles étaient forcément des causes d'immobilité. Comment ce qui est immobile peut-il mouvoir ? De la même façon, répond Aristote, que le beau et

[1] *Ibid.*, XII, 3, 1070 a 4.

le désirable nous attirent.[1] La perfection divine est le suprême désirable, et c'est vers elle que tendent toutes choses sous l'impulsion du désir (ὄρεξις).[2] Dieu est le but du passage de la puissance à l'acte ; c'est en étant cause finale qu'il provoque le devenir dans le monde. Toutefois, si Dieu est aimable, il n'est pas aimant. Aristote accentue la transcendance au détriment de l'immanence en déclarant que l'Être divin, toute perfection et toute félicité, ne connaît pas ce monde imparfait qui est comme suspendu à lui. « Il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas voir » ; si Dieu connaissait le monde, sa perfection serait souillée, sa félicité troublée[3]. Aussi, Aristote le relègue-t-il dans un isolement égoïste, assez semblable à celui des dieux d'Epicure et de Lucrèce.

Non seulement cette conception rend difficile à comprendre le rapport de Dieu avec le monde, mais encore elle est inférieure à celle de Platon et rabaisse la divinité : l'Être qui est véritablement suprême perfection et plénitude d'activité n'a pas besoin de sauvegarder jalousement sa félicité comme un avare veillant sur son trésor ; par cela même qu'il est infini, il peut se donner au monde sans craindre de se diminuer. « Il vaut mieux voir l'imperfection et la pauvreté pour lui accorder un regard d'amour, l'attirer à soi, l'absorber dans son sein et la remplir de sa richesse ».[4]

Un autre défaut de la théodicée d'Aristote, c'est d'être intellectualiste. Dieu est pensée pure, il se pense éternellement lui-même, puisqu'il y a en lui, et en lui seul, iden-

[1] *Mét.*, XII, 7, 1072 a 25.
[2] Ce désir, c'est l'amour platonicien tel qu'il est décrit dans le *Banquet.*
[3] *Mét.*, XII, 9, 1074 b 32.
[4] Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. III, p. 94.

tité de la pensée et de son objet[1]. Il n'a donc pas besoin de la raison discursive (διάνοια) indispensable à l'homme ; il est pensée intuitive (νόησις) ou pensée de la pensée. Ce Dieu-là est supérieur au Dieu inconscient de Spinoza ; mais Platon s'était élevé plus haut encore en déclarant Dieu supérieur à l'intelligence elle-même. Ce qui est vraiment premier, c'est le Bien, qui rend l'intelligence possible et en renferme la raison. « Sans doute, le bien et l'intelligence ne sont qu'un seul et même être, mais dans l'unité de cet être il y a cependant une sorte de procession idéale et comme une antériorité métaphysique de l'intelligible sur l'éternelle intelligence. »[2] Le disciple n'a pu atteindre cette hauteur et cette profondeur de vue, et le Bien, principe fécond et créateur, lui a semblé une abstraction incompréhensible. « En paraissant réfuter Platon, Aristote est d'accord avec lui ; en paraissant le dépasser il ne fait que le suivre ; et encore il ne le suit pas jusqu'au bout ; car il s'arrête à l'intelligence tandis que Platon conçoit au-dessus de l'intelligence le Bien. C'est donc à Platon qu'appartient tout entière la preuve classique de l'existence de Dieu par la cause motrice subordonnée elle-même à la cause finale. »[3]

Telle est cette philosophie péripatéticienne, mélange bizarre et déconcertant de monisme et de dualisme, de panthéisme et de spiritualisme, de naturalisme et de platonisme. M. Werner l'a fort bien jugée, en disant : « De quelque côté qu'on la considère, la métaphysique aristotélicienne enferme une contradiction fondamentale. Aristote a voulu corriger Platon et cependant il est resté platonicien... La métaphysique aristotélicienne essaie de trouver

[1] *Mét.*. XII, 7, 1072 b 18.
[2] Fouillée, *op. cit.*, t. III., p. 95.
[3] Fouillée, *op. cit.*, t. III., p. 82.

dans la réalité sensible un principe institué précisément en opposition à cette réalité. De là le caractère bâtard de ses conclusions, de là l'obscurité dont s'enveloppe le système tout entier »[1]. Nous avons été sévère pour Aristote, mais il ne faut pas oublier que nous faisons ici la critique des philosophes et que nous devons avant tout signaler leurs erreurs. Nous avons loué sans réserve la théorie du devenir et celle du premier moteur, et nous reconnaissons qu'il y a de fort beaux passages dans la *Métaphysique* et l'*Ethique à Nicomaque*. Cependant il faut marquer très nettement la relativité de valeur entre Aristote et Platon. Aristote n'a vraiment amendé Platon que dans le domaine de la politique, mais c'est un sujet dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Les plus belles parties de la spéculation aristotélicienne ne font que répéter Platon, le plus souvent en l'affaiblissant, et presque toutes les objections d'Aristote contre le platonisme se trouvent déjà dans les dialogues critiques de Platon lui-même.[2] Aristote n'est qu'un grand philosophe ; il y a du poète et du prophète chez Platon.

[1] Charles Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, p. 88. Voir aussi Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 802.

[2] C'est ce que montre Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. III. p. 49. Fouillée qui, parmi les modernes, a le mieux pénétré la pensée de Platon, l'a admirablement défendu contre les attaques injustes de son disciple. (Voir t. III, livre 1). Voir aussi Windelband, *Platon*, p. 91.

§ 2. — *Descartes*

La philosophie de Descartes est le type du dualisme absolu qui distingue radicalement l'esprit de la matière. Descartes, abandonnant son doute méthodique, découvre d'abord, par introspection, sa propre conscience, son moi. Il y a au moins une chose dont je ne doute pas, dit-il, c'est que je doute.[1] Or, comme douter c'est penser, je suis certain que je pense. En outre, cette pensée que j'aperçois en moi au moment où je la produis n'est pas une pensée suspendue dans le vide et séparée de tout être; je suis donc un être pensant: *cogito ergo sum.*[2] L'esprit ainsi défini est la plus évidente des réalités, car on en a une intuition immédiate et les autres choses ne sont connaissables que par lui, relativement à lui. Ainsi il est plus aisé de connaître l'esprit que le corps[3]. Cependant, contrairement aux affirmations de l'idéalisme, la matière existe : « Parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses et même à leur façon plus distinctes qu'aucune de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire, il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de

[1] Descartes abandonne avec raison son scepticisme lorsqu'il rencontre l'acte primitif du moi. Mettre en doute ce moi lui-même, ce serait arriver au pur néant et le néant est *impensable,* puisqu'il faut au moins que quelque chose existe pour qu'il y ait pensée. C'est sur ce même argument qu'un philosophe moderne, M. Bergson, s'est appuyé pour montrer l'absurdité du néant : « Je vais fermer les yeux, dit-il, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur... l'univers s'abîme pour moi dans le silence et la nuit. Je vais essayer cependant d'en finir avec cette conscience elle-même... Mais non! à l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume... Je ne me vois anéanti que si, par un acte positif, encore qu'involontaire et inconscient, je me suis déjà ressuscité moi-même. » (*Evolution créatrice,* p. 301, sqq.)
[2] *Discours de la méthode,* 4me partie.
[3] *Méditations métaphysiques,* II. Voir aussi *Disc.,* 4me partie.

mon esprit. De façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. »[1]

Or, dit Descartes, « pour ce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre parce qu'elles peuvent être mises séparément. »[2] Il faut avouer que Descartes procède avec bien de la précipitation et que la question est loin d'être aussi simple qu'il le croit. Tout d'abord, il n'est pas sûr qu'on puisse passer sans difficulté du point de vue logique au point de vue ontologique. D'autre part, pour concevoir clairement et distinctement deux choses, il n'est pas nécessaire qu'elles s'excluent réciproquement et que l'une soit l'antithèse de l'autre ; il suffit qu'elles soient nettement différentes. Par exemple, on saisit facilement la différence qu'il y a entre un sapin et un bouleau parce qu'ils ont chacun des caractères spécifiques qui permettent de les distinguer. Et cependant, il va de soi que le sapin et le bouleau ne sont pas radicalement différents, et qu'ils ont aussi des caractères communs grâce auxquels on peut les réunir tous deux sous la dénomination plus générale de végétaux. [3]

[1] *Médit.*, VI.
[2] *Médit.*, VI.
[3] Leibniz dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* attaque ce critère cartésien de l'évidence. Il montre que la clarté peut bien prouver la possibilité logique mais non la possibilité de l'existence, laquelle implique une notion non seulement claire mais distincte, c'est-à-dire composée d'éléments compatibles entre eux. (Voir Boutroux, *préface à la Monadologie*, p. 17). De son côté Arnauld, dans une lettre au R. P. Mersenne, a discuté avec beaucoup de finesse le raisonnement de Descartes, et prouvé qu'il n'y a rien d'impossible à ce que l'idée de l'âme et l'idée du corps soient non pas entières mais seulement imparfaites, auquel cas l'âme en soi, le corps en soi ne seraient pas plus réels que la ligne géométrique sans largeur. (*Quatrièmes objections aux Méditations*, § 1 De la nature de l'esprit humain.)

Mais, selon Descartes, il n'y a pas seulement différence entre l'esprit et le corps ; il y a contradiction : « D'un côté, dit-il, j'ai une claire et distincte idée de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point ».[1] Ainsi la propriété caractéristique de l'esprit, c'est la pensée dont est dépourvu le corps, et la propriété caractéristique du corps, c'est l'étendue qui manque à l'esprit. De ce que l'esprit est inétendu, il résulte qu'il est indivisible ; au contraire la matière est divisible parce qu'elle est étendue.[2] Enfin une troisième différence entre l'esprit et le corps, c'est que le premier est actif et libre tandis que le second est inanimé et passif. Donc les notions d'esprit et de corps sont contradictoires : le corps est tout ce que l'esprit n'est pas, l'esprit est la négation de ce qu'est le corps. Les deux substances s'excluent entièrement l'une l'autre ; il n'y a entre elles que des différences et, qui plus est, des différences radicales et irréductibles.

Descartes, allant jusqu'aux dernières conséquences de sa théorie, divise l'univers en deux parties séparées par une

[1] *Médit.*, VI.

[2] *Ibid.*, VI. Bain a contesté cette déduction de l'étendue à la divisibilité : « Il est vrai qu'un lingot de cuivre est divisible ; mais faites-en une montre et vous ne pouvez plus couper le cuivre en deux sans détruire la montre. Vous ne pouvez pas plus partager un cerveau humain en deux cerveaux remplissant leurs fonctions que vous ne pouvez couper en deux son intelligence. » *(L'esprit et le corps*, p. 189). Il y a là un sophisme : sans doute on ne peut couper en deux une montre ou un cerveau *sans* les détruire, mais enfin on *peut* opérer cette division. Au contraire il est *impossible* de fragmenter l'inétendu, un acte de conscience ou de volonté, par exemple. Quant à Büchner, voici comment il prouve la divisibilité de la conscience : « La conscience est divisible comme le démontre cette expérience qui consiste à couper en morceaux certains animaux inférieurs, tels que des vers ou des polypes, après quoi chaque fragment continue de vivre à l'état d'individu nouveau avec une conscience distincte. » *(Force et matière*, p. 207.). Il faudrait d'abord démontrer, ce semble, que les vers ont bien réellement des consciences ! De tels arguments ne méritent que le mépris.

cloison étanche : d'un côté le monde de l'esprit, c'est-à-dire Dieu et les âmes humaines ; de l'autre le monde des corps, c'est-à-dire non seulement la matière inorganique, mais aussi les animaux et l'homme en tant qu'il est un corps et se rattache au règne animal. L'animal-machine de Descartes[1] a conduit à l'homme-machine de La Mettrie, car de la négation de la demi-conscience des animaux à la négation de la conscience humaine, il n'y avait qu'un pas aisé à franchir. Pour un esprit entier et porté à la généralisation hâtive, la tentation était forte d'étendre le mécanisme absolu de Descartes à l'univers en général, au lieu de limiter son action au monde matériel. Mais cette théorie de l'animal-machine a encore un autre inconvénient bien plus grave, celui de faire violence aux faits. Quelque grande que soit la distance entre l'homme et l'animal, on ne peut raisonnablement soutenir qu'il n'y a aucune différence (ou, du moins, une différence de complication seulement) entre l'animal qui se meut et vit et la pierre qui tombe. Il y a, semble-t-il, autant de distance entre l'inorganique et l'animal vivant qu'entre l'homme et la bête ; mais, chose étrange, Descartes qui déclare l'âme et le corps séparés parce qu'il peut les concevoir tous deux clairement et distinctement, n'a pas vu qu'il était tout aussi facile de concevoir distinctement le corps vivant et le corps inanimé. Cela nous montre combien son critère de la vue claire et distincte est arbitraire, puisqu'il aurait très bien pu faire passer ailleurs la ligne de démarcation, ou même concevoir plus de deux mondes coexistants et séparés, par exemple l'esprit, la matière organique et la matière inorganique.[2]

[1] *Disc.*, 5me partie.

[2] D'après certains passages, les esprits animaux, c'est-à-dire « certain air ou vent très subtil » *(Pass.*, 7*)*, semblent bien près de constituer un troisième monde intermédiaire entre le monde spirituel et le monde

En critiquant Descartes, nous pouvons critiquer d'une manière plus générale le dualisme dont sa philosophie est le type le plus représentatif. Jusqu'à présent nous avons repoussé le pseudo-monisme du matérialisme et du panthéisme. Maintenant nous sommes sur le terrain du spiritualisme, et c'est là que nous bâtirons notre propre philosophie. Car nous sommes bien loin de rejeter le spiritualisme; nous nous efforcerons, au contraire, de le pousser aussi loin que possible, jusqu'au spiritualisme absolu ou spiritualisme moniste. Le spiritualisme ordinaire a raison, croyons-nous, de proclamer l'existence de l'esprit au lieu de le nier comme le matérialisme, ou de le confondre plus ou moins avec la matière comme Spinoza; mais il s'arrête en chemin. N'ayant pas la hardiesse de poursuivre sa synthèse jusqu'au bout, il laisse subsister la matière à côté de l'esprit sans chercher à surmonter cette dualité. Et c'est parce qu'il admet deux principes au lieu d'un seul, c'est parce qu'il est dualiste que le spiritualisme se heurte à des difficultés insurmontables et prête le flanc aux objections sophistiques du matérialisme. Parmi ces difficultés, il y en a qui sont d'ordre métaphysique et ontologique; d'autres sont d'ordre plus spécialement psychologique et constituent le fameux problème de la communication des substances. Nous critiquerons en premier lieu le dualisme au point de vue purement métaphysique.

matériel. Ils sont comme une sorte de fluide vital qui distingue le corps vivant de la matière inorganique, et c'est par leur intermédiaire que l'âme meut le corps : « A mesure qu'il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs et de là dans les muscles au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mû. » (*Pass.*, 10.).

* * *

Tout d'abord, le dualisme n'est guère satisfaisant pour la raison dont l'instinct fondamental, comme le dit très justement Ernest Naville, est la recherche de l'unité. Pourquoi y a-t-il des philosophes ? C'est parce que l'esprit humain ne peut pas se contenter de la dispersion qu'il constate dans le monde sensible et s'efforce, en présence de la multiplicité indéfinie des causes dérivées, de remonter jusqu'à un nombre aussi petit que possible de causes primitives. La science, quels que soient ses progrès, n'arrivera jamais à l'unité complète puisqu'elle n'envisage que des causes secondes qui existent nécessairement comme pluralité. Mais la philosophie, au contraire, cherche *la* Cause première, et c'est un postulat de la raison que cette cause doit être unique et absolue. Si donc un philosophe parvient à ramener toute la réalité à deux causes sans pouvoir remonter plus haut, il doit reconnaître que sa pensée est incapable de concevoir l'unité parfaite de l'univers, de triompher des multiples antinomies qui se dressent devant elle. Mais en aucun cas, il n'a le droit de prononcer le *nec plus ultra* qui fermera sans appel le chemin à la spéculation philosophique. Car, si l'univers est véritablement un κόσμος, il ne peut pas renfermer de dualité irréductible, et un principe n'est entièrement digne de ce nom que s'il est seul et unique. Nous pouvons bien admettre que l'imperfection de notre connaissance dérobe à notre vue l'unité fondamentale, mais que cette unité n'existe pas, c'est ce que nous ne saurions concevoir.

La Cause première que recherche la philosophie, Spinoza l'appelle Substance, c'est-à-dire « ce qui existe en soi et est conçu par soi. »[1] Descartes admet lui aussi une

[1] *Ethique*, l. I, 3me défin.

substance, c'est-à-dire « ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister », et il en déduit avec raison que « Dieu seul est substance au sens propre du mot »[1]. Mais il commet une grave erreur, au point de vue de la terminologie, en parlant de « substance relative et finie » ou de « substance créée ». C'est favoriser l'équivoque et, pis que cela, tomber dans l'absurde, car la substance, telle qu'il la définit, ne peut pas être relative et créée; elle est de toute nécessité absolue, inconditionnée, infinie et unique[2]. Or cette substance, pour tous les philosophes qui admettent l'existence de Dieu, c'est Dieu et Dieu seul, car tout le reste de l'univers, étant relatif, n'est pas cause de soi, et par conséquent n'est pas une substance.[3]

Mais cette confusion regrettable que commet Descartes en donnant une même dénomination à deux concepts qui devraient être soigneusement distingués est d'importance secondaire. Il nous faut maintenant aller au fond de la question et montrer que le dualisme en général s'écroule devant ce dilemme : ou bien il y a un absolu et cet absolu est nécessairement unique; ou bien il y a deux principes, l'esprit et la matière, et dans ce cas-là ils ne peuvent être

[1] *Principes*, I, 51.

[2] Il y a donc trois substances, selon Descartes : 1° *substantia infinita sive Deus*; 2° *substantia finita cogitans sive mens*; 3° *substantia finita extensa sive corpus*. Mais les deux dernières ne sont pas sur le même rang que la première.

[3] Il faut remarquer, cependant, qu'en un certain sens l'esprit et la matière peuvent bien être appelés des substances si l'on entend par là qu'ils sont de véritables réalités par opposition à l'idéalisme pour lequel le monde extérieur n'est qu'une représentation, ou au phénoménisme qui ne voit en tout et pour tout qu'une série discontinue d'événements. Mais Descartes n'avait pas le droit de prendre le terme de substance dans ce sens, puisqu'il s'en sert tout d'abord pour désigner l'absolu qui est une notion toute différente. Comme il le dit lui-même, le mot *substance* n'est pas univoque; il se prend dans deux acceptions différentes et c'est cela qu'il fallait éviter. En ce qui nous concerne, nous employons toujours le terme de substance dans le sens de chose en soi et jamais dans le sens d'absolu.

absolus parce qu'ils se limitent réciproquement. C'est ce qu'a très bien compris Spinoza lorsqu'il a distingué l'être absolument infini et l'être infini en son genre.[1] En effet l'esprit et la matière sont infinis *en leur genre* ou *relativement* infinis, parce que la totalité de l'esprit et la totalité de la matière ne sont limitées par rien autre qui soit de même nature. Mais ils ne sont pas *absolument* infinis parce que, à côté de l'esprit il y a la matière, à côté de la matière il y a l'esprit, de sorte que ni l'un ni l'autre ne sont l'expression de la réalité *tout entière.*

Or ce que nous voulons trouver à tout prix, c'est la Cause première, l'Un primitif et absolu. Nous ne pouvons donc considérer la dualité des principes que comme une solution provisoire qui, sans doute, fait faire un grand progrès à la pensée en ramenant une pluralité indéfinie de causes à deux causes seulement, mais qui n'est pas le terme ultime de la spéculation philosophique. Par le fait même que ces causes sont au nombre de deux, elles ne sont ni primitives ni absolues; elles sont dérivées et se limitent réciproquement. Par conséquent la tâche de la philosophie n'est pas achevée; il lui reste un dernier effort à faire pour aller plus profond encore, et dépasser cette dualité qui n'a aucune raison d'être irréductible, cette opposition de deux substances ennemies qu'il nous répugne de considérer comme inhérente à la nature dernière, à l'Etre métaphysique. Ainsi, de deux choses l'une : ou bien l'esprit et la matière sont posés comme primitifs et absolus, auquel cas nous nous trouvons en présence d'une contradiction manifeste car il ne peut pas y avoir deux causes premières. Admettre deux absolus, c'est admettre des absolus relatifs, et l'expression *absolu relatif* est

[1] *Ethique*, l. I, 6me défin.

absurde parce qu'elle renferme une contradiction *in adjecto*. Ou bien l'esprit et la matière sont considérés comme des réalités dérivées, ce qui est un aveu implicite que la solution dualiste du problème ontologique est incomplète et que le monisme seul est le couronnement véritable de la métaphysique.

On nous objectera peut-être ceci : il est injuste d'accuser le dualisme de contradiction sous prétexte qu'il admet des substances relatives, car l'opposition de l'esprit et de la matière n'existe que dans le monde. Dieu, au contraire, que la plupart des dualistes et notamment Descartes considèrent seul comme le véritable absolu, comme la substance au sens strict du mot, Dieu est Esprit pur. C'est donc en lui que la pensée trouve cette unité parfaite, apanage de la Cause première. A cette objection nous répondons que la difficulté subsiste ; elle est seulement transposée et non pas résolue, car on ne comprend pas davantage comment la Cause première, qui est pur esprit, a pu engendrer la matière, c'est-à-dire une réalité radicalement différente et même contradictoire.

Notre entendement peut concevoir que le monde soit à Dieu dans le rapport de l'imparfait au parfait; mais cette différence (qui d'ailleurs est immense puisqu'elle oppose le fini à l'infini) doit être la seule. Si le monde est véritablement issu de Dieu, il doit être de même nature que lui, car entre la cause et l'effet il y a toujours un lien, un trait d'union et, pour ainsi dire, une parenté substantielle. Or, dans l'hypothèse dualiste, la relation du monde spirituel avec Dieu se conçoit fort bien mais, en revanche, la relation du monde matériel avec Dieu et l'existence même de ce monde demeurent inexplicables. D'où vient cette matière qui est radicalement différente de Dieu ? Quelle est sa raison d'être, et comment a-t-elle pu naître

sinon par une création *ex nihilo*, autrement dit par un miracle ? Nous nous heurtons, non pas seulement à l'irrationnel (ce qui serait peu de chose car, en définitive, tous les grands problèmes métaphysiques exigent l'intervention de l'intuition, c'est-à-dire de quelque chose qui dépasse la raison raisonnante[1]) mais à l'inintelligible, à l'absurde. Chose étrange, le théisme dualiste, dont la philosophie cartésienne est le type, et le matérialisme échouent de la même façon bien qu'ils soient l'exact opposé l'un de l'autre. Le matérialisme s'efforce en vain d'expliquer comment la pensée peut naître d'une chose avec laquelle elle n'a aucun rapport : la matière ou le mouvement. De son côté le dualisme ne parvient pas à éclaircir le mystère de la genèse de la matière par l'Esprit divin. L'un et l'autre système doivent recourir également au miracle, c'est-à-dire à un simulacre d'explication.

Cette difficulté n'est d'ailleurs pas la seule. L'antinomie qui est à la base du dualisme engendre inévitablement une foule d'autres antinomies et l'on se trouve bientôt pris dans un réseau inextricable de contradictions. En effet, si de l'ontologie on passe à la morale, deux nouvelles antinomies surgissent : celle de la liberté et du déterminisme et celle du bien et du mal. La matière est soumise au déterminisme le plus rigoureux et le monde physique tout entier n'est qu'un problème de mécanique ; au contraire l'esprit jouit du libre arbitre, il a une activité spontanée.

[1] Il faut en effet distinguer le rationnel de l'intelligible. La raison ne peut opérer que sur des rapports abstraits, et une quantité de notions lui échappent sans être pour cela inintelligibles, car tout ce qui n'est pas absurde est intelligible, autrement dit peut être pensé. La notion d'infini, par exemple, n'est pas rationnelle mais elle est intelligible ; de même le mouvement concret, ainsi que M. Bergson l'a montré, échappe à la raison (que M. Bergson appelle intelligence), mais il n'a rien d'absurde parce que son concept ne renferme aucune contradiction logique.

Que devient alors l'unité harmonieuse de la vie universelle, si l'action libre se juxtapose à l'action déterminée sans qu'il y ait de rapport possible entre ces deux modes d'activité ? La liberté ne peut dès lors être considérée que comme une exception, un miracle constamment renouvelé qui s'insère subitement et sans raison apparente dans la chaîne infinie des causes et des effets.

Puis, comme l'esprit est déclaré infiniment supérieur à la matière, rien n'est plus naturel que d'identifier le premier avec le principe du bien et la seconde avec le principe du mal. Et c'est ainsi que le dualisme se transforme en une sorte de manichéisme dans lequel les deux principes se combattent éternellement l'un l'autre, comme l'Amour et la Discorde d'Empédocle, sans que jamais l'un ait le dessus. Si l'esprit est le bien, s'il est véritablement d'une essence supérieure. pourquoi ne parvient-il jamais à annihiler cette matière qui, comme un poids mort inutile, brise son élan vers la perfection ? Pourquoi est-il condamné à coexister avec un principe inférieur qui le souille et l'entraîne dans le péché ? Pourquoi enfin cette lutte sans espoir d'Ormuzd contre Ahriman ? Sans doute, on dit que l'âme déchue peut résister aux sollicitations des passions et des sens, qu'elle peut dominer la chair et s'en faire obéir. Mais l'angoisse qui nous étreint n'est guère diminuée car le fond du problème reste intact. Si les âmes individuelles peuvent en une certaine mesure se purifier, se libérer des entraves du corps, la matière n'en subsiste pas moins en quantité toujours égale dans l'univers, et avec elle l'inertie, la nécessité brutale, l'inconscience aveugle, en un mot l'imperfection.

Ce sont là autant d'obstacles qui empêcheront à jamais l'établissement du bien, qui anéantissent notre foi en tout progrès véritable. Dieu lui-même semble impuissant vis-à-

vis de ce monde matériel qui, en imposant des bornes à l'esprit relatif, limite par contre-coup l'esprit absolu. Cette matière n'est-elle pas symbolisée par Satan dans la religion chrétienne ? Et si Dieu est toute-puissance et toute-bonté, pourquoi Satan est-il éternel comme lui, pourquoi même existe-t-il ? Le mal étant, en dernière analyse, une conséquence de la matière, nous ne pouvons plus le considérer comme quelque chose de négatif, comme un moindre bien. Force nous est d'y voir une réalité positive, de même force sinon de même valeur que la réalité opposée, c'est-à-dire le bien ou l'esprit.

C'est au problème du mal dans toute son ampleur que nous touchons maintenant, à cette énigme terrible qui torture depuis des siècles la conscience humaine. Il est si vaste et si complexe, il dépasse tellement notre faible intelligence et notre vue bornée que ce serait une folle présomption de vouloir le résoudre en son entier. Mais peut-être une explication de l'univers autre que le dualisme permettrait-elle d'y donner une réponse moins incomplète et de faire un pas de plus en avant. C'est du moins notre conviction. Si l'on parvenait à résoudre en une unité supérieure les antinomies que le dualisme laisse subsister telles quelles, le voile mystérieux serait certes encore bien loin d'être levé, mais une lumière nouvelle éclairerait ces trois problèmes fondamentaux : le problème de l'être, le problème de la liberté, le problème du mal.

§ 3. — *Le problème psychophysique*

Lorsqu'on cesse de parler de l'esprit et de la matière en général pour envisager le rapport particulier de l'âme et du corps dans l'être humain, on se trouve en présence du fameux problème de la communication des substances, problème insoluble dont la difficulté même est la meilleure preuve de l'insuffisance du dualisme. L'attitude de Descartes relativement à l'union de l'âme et du corps est loin d'être décidée et constante. Il sentait, sans doute, que là était le talon d'Achille de son système, et il a cherché vainement à masquer cette partie vulnérable. Tantôt il a affirmé, tantôt il a nié l'union de l'âme et du corps.

D'une part, il nous dit que l'âme est unie *substantiellement* au corps [1], et l'union semble assez intime puisqu'« il ne suffit pas que l'âme soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir outre cela des sentiments et des appétits semblables aux nôtres et ainsi composer un vrai homme. » [2] Il exprime ailleurs encore la même idée : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint *très étroitement* et *tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui*. Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais

[1] *Réponses aux quatrièmes objections aux Méditations* (faites par Arnauld).
[2] *Disc.*, 5me partie.

j'apercevrais cette blessure par le seul entendement comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ».[1] Ainsi Descartes s'est bien rendu compte que, si les idées abstraites, qui sont supposées venir de l'âme seule, pouvaient s'expliquer malgré la séparation complète des deux substances, la sensation, elle, impliquait une influence du corps sur l'âme et, par conséquent, une union assez étroite. Sans cela, on ne comprendrait pas comment l'âme percevrait ce qui se passe dans le corps. Donc l'âme doit nécessairement faire un seul tout avec le corps.

Remarquons combien cette théorie se rapproche de celle d'Aristote; et la comparaison suivante rend l'analogie encore plus manifeste : « Comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier et que celui qui dit que ce même bras est de l'essence de l'homme entier ne donne pas pour cela occasion de croire qu'il ne peut pas subsister par soi, ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps ni avoir trop peu dit en disant qu'il lui est substantiellement uni parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit seul comme d'une chose complète. »[2] Que d'incertitude dans l'argumentation, que de contradictions et de réticences ! Si l'âme est à l'être humain comme le bras est au corps entier, il va sans dire qu'elle ne peut pas être une substance indépendante, car le bras séparé du corps n'est plus rien qu'une masse de chair et d'os incapable de

[1] *Médit.*, VI.
[2] *Réponses aux quatrièmes objections aux Méditations* (faites par Arnauld).

se suffire à elle-même. Sans doute, on peut avoir une idée distincte de l'âme et du corps comme on a une idée distincte du bras et du corps, mais cette distinction est purement logique, non réelle. Donc cela revient à dire, comme Aristote, que l'âme et le corps ont besoin l'un de l'autre et qu'on ne peut les séparer que *verbalement*.

Mais si l'âme et le corps sont unis, comment expliquer cette union de l'inétendu avec l'étendu, de l'indivisible avec le divisible ? Tantôt Descartes répond que « l'âme est unie *à toutes les parties du corps conjointement* »,[1] tantôt que, « bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres » : c'est la glande pinéale.[2] Mais si petite que soit la glande pinéale, c'est toujours quelque chose d'étendu, et il est inconcevable que l'inétendu puisse prendre contact avec l'étendu. Cette médiocre solution a été, d'ailleurs, vivement critiquée par des philosophes moins faciles à satisfaire que Descartes. « Supposons premièrement, s'écrie Gassendi, que vous soyez diffus par tout le corps... pouvez-vous n'avoir point d'extension, vous qui êtes étendu depuis la tête jusques aux pieds ?... Pensons maintenant que vous soyez seulement dans le cerveau ou même dans l'une de ses plus petites parties, vous voyez qu'il reste toujours le même inconvénient, d'autant que pour petite que soit cette partie, elle est néanmoins étendue et vous autant qu'elle... Ne direz-vous point peut-être que vous prenez pour un point cette petite partie du cerveau à laquelle vous êtes uni ? Je ne le puis croire mais je veux que ce soit un point ; toutefois si c'est un point physique la même difficulté demeure toujours parce que ce point est étendu et

[1] *Traité des passions*, 30.
[2] *Ibid.*, 31.

n'est pas tout à fait sans parties. Si c'est un point mathématique, vous savez que ce n'est que notre imagination qui le forme et qu'en effet il n'y en a point. »[1] De son côté Spinoza formule la même objection : « Je ne puis assez m'étonner qu'un philosophe qui avait décidé fermement de ne rien conclure si ce n'est de principes évidents par eux-mêmes et qui avait tant de fois reproché aux scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une hypothèse plus occulte elle-même que toutes les qualités occultes... Q'entend-il, je vous prie, par l'union de l'âme et du corps ? Quelle conception claire et distincte a-t-il, je vous le demande, d'une pensée très étroitement unie à une petite parcelle de quantité quelconque ? »[2]

Descartes ne se contente pas d'admettre l'union des substances ; il admet aussi l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, en dépit de ce principe évident de Spinoza : « Si des choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre ».[3] Les passages cités plus haut supposent déjà cette action puisque la sensation n'est après tout que le physique agissant sur le psychique. Mais Descartes s'explique plus clairement sur ce point dans le *Traité des passions* : « Nous ne remarquons point, dit-il, qu'il y ait aucun sujet qui *agisse plus directement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe*, et par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action ».[4] Et plus loin : « Les perceptions que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous... sont causées, au moins

[1] *Cinquièmes objections aux Méditations* (faites par Gassendi).
[2] *Ethique*, préface du l. V.
[3] *Ibid.*, l. I, théor. 3.
[4] *Pass.*, 2.

lorsque notre opinion n'est point fausse,[1] par ces objets qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent. »[2]

D'autre part, l'âme agit sur le corps, elle le meut : « Nos volontés sont de deux sortes, dit Descartes, car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel ; les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons. »[3] C'est de nouveau la glande pinéale qui rend compte, à ce que croit Descartes, de l'action réciproque de l'âme et du corps : « Concevons que l'âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang... La petite glande qui est le principal siège de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits qu'elle peut être mue par eux... mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme. »[4] Cette théorie est si naïve qu'on ne peut s'empêcher d'en sourire, mais Descartes la trouve très plausible et l'applique à divers cas particuliers tels que ceux-ci : « Lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés pousse les esprits vers divers endroits du cerveau jusqu'à ce qu'ils rencontrent celui où sont les

[1] Cette restriction concerne le rêve et l'hallucination.
[2] *Pass.*, 23.
[3] *Ibid.*, 18.
[4] *Ibid.*, 34.

traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées.[1]— Quand on veut marcher ou mouvoir son corps en quelque façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effet. »[2] Ces mystérieux esprits animaux qui semblent servir d'intermédiaire entre l'âme et le corps devraient logiquement participer des deux natures opposées ; ils sont bien près d'être l'absurde médiateur plastique dont on attribue faussement l'invention à Cudworth.[3]

D'ailleurs l'action de l'âme sur le corps n'est pas seulement incompréhensible ; elle a encore l'inconvénient de fausser la loi de conservation de l'énergie, expression du mécanisme absolu qui régit le monde matériel. Descartes, s'apercevant de la difficulté, a cru la supprimer en disant que l'âme n'avait pas le pouvoir de mettre le corps en mouvement, c'est-à-dire de créer de l'énergie, mais seulement celui de diriger le corps[4], de même, dit Leibniz, qu'« un cavalier qui, quoi qu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. »[5] Mais cette distinction entre la production du mouvement et sa direction ne sert de rien parce que, comme l'a remarqué Leibniz,[6] changer la direction du mouvement revient à changer le mouvement lui-même. D'une façon comme de

[1] *Ibid.*, 42. Chose curieuse, Descartes considère les souvenirs comme *corporels* alors qu'en général la mémoire est regardée comme la preuve de la personnalité et, par conséquent, du psychique.

[2] *Ibid.*, 43.

[3] Cf. Spinoza, *Ethique*, l. III, schol. du théor. 2 : « Lorsque les hommes disent que telle ou telle action du corps est produite par l'âme qui exerce un empire sur le corps, ils ne savent pas ce qu'ils disent et ne font qu'avouer, sous des mots spécieux, qu'ils ignorent la véritable cause de cette action, sans toutefois qu'elle les étonne. »

[4] *Lettre à Arnauld.*

[5] Leibniz, *Théodicée*, 20.

[6] *Monadologie*, 80 ; *Théodicée*, 60 61.

l'autre, l'intervention de l'âme viole le mécanisme en créant de la force nouvelle.

Descartes, se rendant compte, sans doute, que sa théorie de l'union et de l'action mutuelle des subtances était insoutenable, a cherché d'autres solutions du problème, solutions qui sont naturellement en contradiction flagrante avec les passages que nous venons de citer. Il reconnaît que le problème est insoluble et qu'il faut se résigner à admettre l'union de l'âme et du corps sans chercher à l'expliquer : « Que l'esprit qui est incorporel puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre. Mais néanmoins nous n'en pouvons douter puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours trop manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes et que nous obscurcissons chaque fois que nous voulons les expliquer par d'autres. »[1] Descartes va même jusqu'à nier l'union des substances de crainte qu'en les considérant comme unies on n'en vienne à les confondre en une seule et même substance (ce que devait faire plus tard Spinoza) : « Ceux qui ne philosophent jamais et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps et que le corps n'agisse sur l'âme, c'est-à-dire ils conçoivent leur union car *concevoir l'union qui est entre les choses, c'est les concevoir comme une seule et même chose.* »[2] Cette fois, au moins, Descartes a vu juste ; il a compris que deux choses qui étaient unies et agissaient l'une sur l'autre étaient forcément de même nature, sinon identiques, et qu'inversement si elles étaient

[1] *Lettre à la princesse Elisabeth.*
[2] *Ibid.*

radicalement différentes, il ne pouvait y avoir aucun rapport entre elles.

Mais s'il n'y a pas d'action *réelle* de l'âme sur le corps, comment expliquer l'action *apparente ?* Descartes se tire assez facilement d'embarras grâce au mécanisme du monde matériel. La matière mise en mouvement dès la création par une impulsion de Dieu se meut éternellement selon la loi de la conservation de l'énergie sans qu'il soit besoin de créer à chaque instant du mouvement nouveau. Le monde inorganique n'est qu'une immense machine; les animaux paraissent doués de sentiment mais ne sont en réalité que des machines perfectionnées. Pourquoi donc le corps humain ne serait-il pas aussi une machine qui, une fois réglée, marche toute seule ? De cette façon « le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre ou autre automate lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, et la même montre ou autre machine lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir.»[1] Ainsi le corps fonctionne automatiquement et l'âme n'est pour rien dans le mouvement des membres et dans la vie corporelle en général : « La chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, les pensées de l'âme... C'est erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps. »[2]

Une difficulté subsiste, cependant. Si les deux substances agissent chacune pour leur compte, comment se fait-il qu'il paraisse y avoir une union de l'âme et du corps ? Comment expliquer, par exemple, qu'au désir de marcher correspondent les mouvements appropriés des membres,

[1] *Pass.*, 6.
[2] *Pass.*, 4-5.

qu'à une blessure du corps corresponde la sensation de douleur ? Pour expliquer cet accord du psychique et du physique, Descartes a professé une théorie qui devait être développée par ses successeurs, et donner d'une part le parallélisme de Spinoza et de certains philosophes modernes, d'autre part l'occasionalisme de Malebranche et l'harmonie préétablie de Leibniz. C'est par un effet naturel, selon lui, qu'à un certain état physique correspond un certain état moral et vice versa : « Quand j'examinais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac que j'appelle faim nous fait avoir envie de manger... je n'en pouvais rendre aucune raison sinon que la nature me l'enseignait de la sorte ; car il n'y a, certes, aucune affinité ni aucun rapport... entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur et la pensée de la tristesse que fait naître ce sentiment. »[1] Nous trouvons une explication semblable dans le *Traité des passions :* « De cela seul que ces esprits entrent en ces pores (les pores du cerveau), ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'âme cette passion[2]. — Il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi. »[3]

Puis, comme ce parallélisme lui-même doit avoir une cause, c'est Dieu qui est supposé avoir réglé l'action de

[1] *Médit.* VI.
[2] *Pass.*, 36.
[3] *Ibid.*, 136.

l'âme et du corps par une sorte d'harmonie préétablie : « C'est Dieu qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens en tel ou tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose. »[1] L'impression générale qui se dégage de toutes ces théories contradictoires, c'est que la philosophie cartésienne se heurte à un problème insoluble. Nous allons maintenant passer en revue les explications proposées par divers philosophes postérieurs à Descartes, et nous verrons qu'aucune d'entre elles ne parvient à combler l'abîme infranchissable qui sépare l'âme du corps.

*
* *

Malebranche reprend sans y rien changer la distinction cartésienne de l'âme et du corps.[2] Mais, tandis que Descartes tantôt affirmait tantôt niait l'union et l'action des deux substances, Malebranche, plus conséquent, se prononce toujours catégoriquement pour la négative : « Il n'y a point de rapport nécessaire entre les deux substances dont nous sommes composés. Les modalités de notre corps ne peuvent par leur efficacité propre changer celles de notre esprit. Néanmoins les modalités d'une certaine partie de notre cerveau, que je ne vous déterminerai pas, sont toujours suivies des modalités ou des sentiments de notre âme; et cela uniquement en conséquence des lois toujours efficaces de l'union de ces deux substances, c'est-à-dire, pour parler plus clairement, en conséquence des volontés constantes et toujours efficaces de l'auteur de notre être. Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je ! il n'y en a aucun d'un esprit à un

[1] *Lettre à la princesse Elisabeth*.
[2] *De la recherche de la vérité*, l. I, chap. I, § 1.

corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps ni d'un esprit à un autre esprit. »[1]

Ainsi Malebranche va plus loin que Descartes n'a jamais été. Ce n'est pas seulement l'action de l'âme et du corps qu'il condamne, mais comme Leibniz, toute espèce d'action entre deux substances créées, fussent-elles de même nature. Et, de même que Leibniz, il doit trouver une cause de l'action apparente. Cette cause, c'est Dieu. Dieu est la seule véritable cause des événements, il est seul la cause *efficace;* les causes au sens habituel du mot ne sont que des causes *occasionnelles :* « Il est nécessaire d'établir clairement... qu'il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu ; que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu ; que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes mais seulement des causes occasionnelles. »[2]

Il est à peine besoin de dire que cette doctrine n'est qu'un panthéisme déguisé qui ruine toute individualité et substitue partout à la volonté et à l'action particulières la volonté et l'action de Dieu.[3] La théorie de la vision en Dieu[4] rend ce panthéisme encore plus absolu. Pour Malebranche, comme pour Geulincx, c'est Dieu qui pense en nous et qui agit en nous : « Ce n'est que parce que Dieu s'aime que nous aimons quelque chose ; et si Dieu ne s'aimait pas... nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien et par conséquent nous serions sans volonté. »[5] Dieu

[1] *Entretiens sur la métaphysique,* IV, 11.
[2] *De la recherche de la vérité,* l. VI, 2me part., ch. 3.
[3] Leibniz s'élève contre les philosophes « qui font intervenir un Dieu comme dans une machine de théâtre pour faire le dénouement de la pièce en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme les veut et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande. » (*Théodicée,* 61.).
[4] *De la recherche de la vérité,* l. III, 2me part., chap. 3-6.
[5] *Ibid.*, l. V, chap. 1.

est « le lieu des esprits »,[1] selon Malebranche, autrement dit il ne se distingue pas de la substance de Spinoza. Il est inutile, d'ailleurs, de s'étendre sur ce système bâtard qui n'est ni du pur Descartes ni du pur Spinoza. Constatons seulement que la négation de la liberté et de l'individualité, c'est-à-dire le panthéisme, est la conséquence fatale du parallélisme cartésien qui est lui-même la conséquence du dualisme.

Spinoza ne fit que donner une forme plus franche et plus catégorique à la doctrine de Malebranche tout en la débarrassant de son fatras théologique. Selon Spinoza, il n'y a aucune action réciproque de l'âme et du corps : « Le corps ne peut déterminer l'âme à penser ni l'âme déterminer le corps à se mouvoir ou à se tenir immobile ni à aucune autre chose ».[2] Mais dans l'être humain, tout se passe *comme si* cette action existait car il y a entre le physique et le psychique un strict parallélisme : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses ».[3] Nous avons longuement montré déjà que cette solution n'en était pas une et que l'antinomie subsistait entière. Weber dit que le mérite de Spinoza est d'avoir proclamé la consubstantialité de la pensée et de l'étendue.[4] Nous trouvons cet éloge immérité. Spinoza n'a rien fait pour combler l'abîme qui sépare l'esprit de la matière, l'inétendu de l'étendu; il s'est contenté de reculer la difficulté de l'homme à Dieu. C'est Dieu, désormais, qui renferme en son sein la contradiction de la pensée et de l'étendue, et il renferme par surcroît une autre contradiction, celle de l'absolu et du relatif.

[1] *Ibid.*, l. III, 2me part., chap. 6.
[2] *Ethique*, l. III, théor. 2.
[3] *Ibid.*, l. II, théor. 7.
[4] *Histoire de la philosophie*, p. 304.

Il faut donc se garder de croire que Spinoza ait perfectionné le cartésianisme. Son système est un pas en arrière, au contraire, de même que celui d'Aristote est en recul sur le platonisme. Au lieu de guider la spéculation vers une solution meilleure, Spinoza l'égare ; il obscurcit encore le problème ontologique en substituant au dualisme franc un monisme d'apparence qui masque les difficultés. Cette déchéance se remarque, du reste, sur tous les points : Descartes admettait un Dieu transcendant ; Spinoza confond Dieu et le monde. Descartes donnait un rôle prépondérant à la volonté ;[1] Spinoza en fait un simple mode de la pensée. Descartes, enfin, malgré sa prétention de procéder *more geometrico* et de faire de la philosophie une mathématique universelle, laissait une large part à l'intuition, allant même jusqu'à employer des arguments théologiques là où ils n'ont que faire ; Spinoza est le pur géomètre qui ne jure que par les mathématiques et nous avons vu quels fruits cette méthode avait portés. Sur toute la ligne Spinoza est inférieur à Descartes et, du point de vue d'évolution dialectique où nous sommes placé, il n'y a pas d'hésitation quant au rang qu'on doit assigner à ces deux philosophes.[2]

[1] Voir notamment *Traité des passions*, 46-50, 144-146.

[2] Intentionnellement, nous ne parlons pas de l'harmonie préétablie de Leibniz car, remarquons-le, Leibniz, qui n'est pas dualiste, n'a pas à s'occuper de la communication des substances. Son harmonie préétablie sert à expliquer la relation de toutes les monades entre elles, et non pas seulement la relation de la monade-reine ou âme avec l'agrégat des monades inférieures qui constituent le corps. Ce n'est pas le dualisme qui a forcé Leibniz de recourir à l'hypothèse bizarre de l'harmonie préétablie, c'est son atomisme. La réalité étant discontinue, l'être étant composé d'atomes de force, de monades « sans fenêtres », l'action réciproque est nécessairement exclue. (Voir Boutroux, *Préface à la Monadologie*, p. 45-52.)

* * *

Dans les temps modernes, plusieurs philosophes se sont attachés à ce même problème, et il faut avouer que leurs efforts n'ont guère eu de succès : le rocher de Sisyphe roule au bas de la pente chaque fois qu'on essaie de le transporter au sommet de la montagne. On s'est figuré que la difficulté s'évanouirait si l'on proclamait l'union étroite du physique et du mental. Cette illusion, nous l'avons vu, fut déjà celle d'Aristote. En fait, on n'arrive à rien en procédant de cette façon parce que, tant qu'on n'aura pas détruit l'antinomie esprit-matière, inétendu-étendu, l'union de l'âme et du corps, de quelque façon qu'on la conçoive, sera incompréhensible. Les philosophes modernes ne parlent plus de l'âme et du corps comme substances, mais seulement du mental et du physique comme chaînes d'événements ; et ils voient la solution du problème dans le parallélisme psychophysique. Pour Fechner, l'âme et le corps ne sont pas plus distincts que le côté concave et le côté convexe d'un cercle [1] : le physique est l'envers du moral ; physique et moral sont dans le même rapport que le recto et le verso d'une page. Même doctrine chez Taine : « La nature a deux faces, et les événements successifs et simultanés qui la constituent peuvent être conçus et connus de deux façons : par le dedans et en eux-mêmes, par le dehors et l'impression qu'ils produisent sur nos sens... Supposez un livre écrit dans une langue originelle et muni d'une traduction inter-

[1] « Wenn Jemand innerhalb eines Kreises steht, so liegt dessen convexe Seite für ihn ganz verborgen unter der concaven Decke ; wenn er ausserhalb steht, umgekehrt die concave Seite unter der convexen Decke. Beide Seiten gehören ebenso untrennbar zusammen als die geistige und leibliche Seite des Menschen und diese lassen sich vergleichweise auch als innere und aüssere Seite fassen ». (*Elemente der Psychophysik*, t. I, p. 2).

linéaire ; le livre est la nature, la langue originale est l'événement moral, la traduction interlinéaire est l'événement physique et l'ordre des chapitres est l'ordre des êtres »[1].

Bain pense, lui aussi, que c'est une erreur de se figurer l'âme agissant sur le corps ou s'en servant comme d'un instrument[2] : « Lorsque nous parlons d'une cause morale, dit-il, d'une action de l'esprit, nous avons toujours une cause à deux faces : l'effet produit n'est pas dû seulement à l'esprit mais à l'esprit associé au corps... Ainsi il n'y a pas action de l'esprit sur le corps et action du corps sur l'esprit ; il y a l'esprit et le corps réunis déterminant un résultat à la fois moral et physique[3]. — Il y a cependant une grande différence entre les faits moraux et les faits physiques. Le fait physique proprement dit est un fait objectif, simple, à une seule face ; le fait moral est un fait à deux faces et l'une de ces faces est une suite de sentiments, de pensées ou d'autres éléments subjectifs »[4].

Bain ne se gêne pas, d'ailleurs, pour se contredire. Puisqu'il définit le fait moral comme un « fait à deux faces » et qu'il admet entre l'âme et le corps un strict parallélisme[5], il est donc très près d'Aristote pour qui la forme et la matière sont indissolublement unies. Or, par une bizarre inconséquence, Bain critique la théorie d'Aristote et reconnaît qu'il n'y a rien d'impossible à ce que l'âme et le corps subsistent et agissent chacun pour soi, sans l'aide

[1] *De l'intelligence*, t. I, p. 334.
[2] *L'esprit et le corps*, p. 135 et 138.
[3] *Ibid.*, p. 137.
[4] *Ibid.*, p. 139.
[5] Cf. ce passage, *L'esprit et le corps*, p. 136 : « Nous avons toutes raisons de croire que *toutes nos actions mentales sont accompagnées d'une suite non interrompue d'actes matériels*. Depuis l'entrée d'une sensation jusqu'à la production au dehors de l'action qui y répond *la série mentale n'est pas un seul instant séparée d'une série d'actions physiques* ». Et encore, p. 137 : « L'action de l'esprit et celle du corps marchent ensemble comme les jumeaux siamois ».

l'un de l'autre. « En vérité, dit-il, cette union (celle que conçoit Aristote) est trop intime ou plutôt le caractère de cette union n'est pas présenté d'une façon exacte. En fait l'esprit et la matière ne sont pas relatifs et corrélatifs comme la forme et la matière (au point de vue logique). Dans les couples logiques — tels que lumière et obscurité, haut et bas, parent et enfant, chef et sujet, soutien et soutenu — l'un des termes ne peut, dans aucun cas, subsister sans l'autre, l'existence de l'un et de l'autre isolément est une contradiction de termes... Or, bien qu'en réalité, il y ait une alliance intime entre l'âme et le corps, il n'y aurait aucune contradiction à les supposer séparés ; autant que nous pouvons en juger, le corps pourrait avoir ses fonctions matérielles sans l'âme et l'âme de son côté pourrait posséder ses fonctions psychiques avec quelque rapport autre que celui qu'elle a avec nos corps actuels »[1]. Il y a un désaccord évident entre ces deux affirmations, car si l'âme et le corps peuvent être sans absurdité conçus comme séparés, il n'est pas juste de dire que le fait moral est un fait à deux faces, à la fois physique et psychique.

Quant à Binet, il croit, lui aussi, que ce qu'on appelle esprit est un fait psychophysique. Mais sa théorie est, croyons-nous, à rejeter purement et simplement car elle repose tout entière sur un malentendu. La question à résoudre, c'est d'expliquer comment il se fait que l'âme soit unie au corps, que la conscience soit conditionnée (nous ne disons pas produite) par le cerveau et le système nerveux, en un mot que la sensation paraisse composée de deux faits hétérogènes, d'une part des mouvements moléculaires dans les nerfs et le cerveau, c'est-à-dire un fait matériel, et d'autre part un fait de conscience irréductible

[1] *L'esprit et le corps*, p. 158.

à la matière. Or, Binet ne dit pas un mot de tout cela ; il ne cherche pas à expliquer le rapport de la conscience avec le cerveau, mais le rapport de la conscience avec l'objet perçu, ce qui est tout différent. « Notre opinion personnelle, dit-il, c'est que la sensation est de nature mixte : psychique en tant qu'elle implique un acte de conscience, et physique pour le reste ; l'impression sur laquelle s'exerce l'acte de connaissance, cette impression qui est directement produite par l'excitant du système nerveux, nous paraît être, à n'en pas douter, de nature entièrement physique »[1]. Selon Binet, l'esprit a une vie incomplète : « La conscience ne se suffit pas, elle ne peut pas exister par elle-même... Soit le fait suivant : j'éprouve une sensation et j'en ai conscience. C'est l'accouplement de deux choses : une sensation et une connaissance... Notre interprétation personnelle écarte l'idée de toute indépendance de l'esprit puisqu'elle attribue à l'esprit une existence incomplète et comme virtuelle »[2].

Binet se figure que cette théorie a une étroite parenté avec celle d'Aristote sur la forme et la matière (il avoue, du reste, ne pas connaître Aristote de première main[3]). Il n'y a au contraire aucune analogie entre les deux théories, et cela pour la bonne raison qu'elles envisagent deux problèmes absolument distincts. Aristote se place au point de vue ontologique, et il déclare que l'âme ne peut pas exister sans le corps ni le corps sans l'âme. De même Taine, Bain, Fechner admettent que l'esprit n'existe jamais seul et qu'un

[1] *L'âme et le corps*, p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 188-191.
[3] Un exemple montrera combien Binet a peu compris Aristote. A la p. 204, il écrit ceci : « Cette conscience n'existe qu'en acte ; elle est, en d'autres termes, une forme incomplète de l'existence ». Ainsi, pour Binet, exister en acte ou exister incomplètement, c'est tout un, alors que, pour Aristote, l'acte est au contraire l'être complet par opposition à la puissance ! D'après cette énormité, on peut juger du reste.

fait psychique est toujours lié à un fait physique. Binet, lui, se place au point de vue épistémologique ; la dualité qu'il envisage, ce n'est pas celle de l'esprit et du corps, mais celle du sujet et de l'objet [1]. La citation suivante fera toucher du doigt la confusion commise par Binet : « J'ai une sensation et j'en ai conscience, ce ne sont pas deux faits, c'est le même. Or la sensation c'est la matière et ma conscience c'est l'esprit. Je juge un assortiment d'étoffes ; l'assortiment d'étoffes ou la sensation que j'en ai, c'est une parcelle de matière, un état matériel, et mon jugement sur cette sensation, c'est le phénomène psychique. Nous ne pouvons ni croire, ni désirer, ni faire aucun acte de notre intelligence sans réaliser cette soudure intime de l'esprit et de la matière » [2]. Ainsi la relation entre la matière et l'esprit se trouve complètement changée car, si dans les autres théories, comme dans celle de Binet, le mot *esprit* désigne la même chose, le mot *matière* désigne en revanche deux choses totalement différentes. Pour Fechner, Taine, Bain, etc., la matière, le corps, c'est le cerveau et les nerfs, tandis que, pour Binet, c'est l'*objet perçu*. Binet n'a donc nullement expliqué le rapport de l'âme et du corps, comme le titre de son livre pouvait le faire supposer, c'est-à-dire la dualité de l'être humain composé à la fois d'immatériel et de matériel. Il n'a expliqué, ou du moins tenté d'expliquer, que la façon dont les objets extérieurs matériels pouvaient être perçus par l'esprit qui est radicalement différent d'eux.

Après cette mise au point, il nous reste à dire que Binet a commis une seconde méprise tout aussi grave que la première. Il nous dit qu'on ne saurait concevoir une conscience sans objet. Cela est parfaitement vrai : la conscience

[1] Voir *L'âme et le corps*, p. 204.
[2] *Ibid.*, p. 189.

n'existe que pour autant qu'elle agit ; une conscience sans objet, ce serait une conscience inactive et, par là-même, inexistante. Mais pourquoi faudrait-il coûte que coûte que cet objet soit matériel ? La sensation ne constitue pas à elle seule toute la vie de l'esprit. Si l'objet de la conscience est un arbre ou une pierre, il est matériel. Mais si cet objet est une idée abstraite [1] ou même simplement une image, c'est-à-dire le souvenir d'un objet réel antérieurement perçu, pourra-t-on encore dire que l'objet de la conscience est matériel ? Mais Binet s'est fourvoyé du tout au tout. Pour lui, la matière n'est pas l'objet extérieur à l'esprit et situé dans l'espace, c'est l'objet de la connaissance, quel qu'il soit, comme le montre à l'évidence le passage suivant : « Examinons dans quelle mesure il est légitime d'établir cette séparation entre la perception et l'idéation. Si on accepte cette séparation, il faudra abandonner la distinction que nous avons proposée entre les actes et les objets de connaissance, ou du moins admettre que cette distinction ne correspond pas à celle du physique et du moral, car les pensées, les images, les souvenirs, et jusqu'aux conceptions les plus abstraites, tout cela constitue en un certain sens des objets de connaissance » [2]. Si invraisemblable que cela puisse paraître, Binet confond deux sens du mot *matière :* la matière au sens usuel, c'est-à-dire la réalité étendue, le monde sensible, et la matière au sens que Kant donne à ce mot lorsqu'il parle d'une matière de la connaissance !

[1] Les empiristes prétendent que les idées abstraites viennent de la sensation. Mais cela n'a rien à faire ici. Quelle que soit l'origine de l'idée abstraite, du moment que j'en ai une, l'objet de ma conscience est immatériel ; et le cas est le même pour un souvenir. Si je conçois un cercle, ou si je me représente la figure d'une personne absente grâce au souvenir que j'ai conservé d'elle, l'objet de ma conscience n'est pas matériel puisqu'il n'est pas un objet extérieur et que je ne le perçois pas par l'intermédiaire des sens.

[2] *L'âme et le corps*, p. 78.

Maintenant que nous avons montré la confusion qui fausse toute la théorie de Binet, nous n'avons plus qu'à la laisser entièrement de côté puisqu'elle n'est pas une solution du problème de l'âme et du corps, tel qu'on l'entend généralement. Nous discuterons en bloc les théories de Fechner, de Taine et de Baïn qui, abstraction faite des différences de détail, arrivent à la même conclusion : l'âme est étroitement unie au corps ; ce qu'on appelle fait spirituel est en réalité un fait psychophysique. Or nous déclarons hautement que ces explications n'avancent à rien. Encore une fois, il est naïf de croire qu'on détruit l'antinomie en se contentant de proclamer l'union étroite des deux éléments opposés qui la constituent. Cette illusion tenace, qui a été aussi bien celle d'Aristote et de Spinoza que celle des philosophes dont nous nous occupons maintenant, doit être enfin reconnue. Pour Descartes l'esprit et le corps sont radicalement séparés ; pour d'autres ils sont étroitement unis. Qu'importe cela ? Nous sommes toujours en présence d'un dualisme dont les deux principes sont exclusifs l'un de l'autre puisque l'un est étendu, l'autre inétendu, l'un matériel, l'autre spirituel. Ils ne présentent aucun caractère commun, mais des différences et rien que des différences. Cette hétérogénéité absolue creuse entre eux un abîme qu'il est impossible de combler, quoi qu'on puisse faire. Tous les artifices, tous les subterfuges, toutes les métaphores imaginables ne prévaudront pas contre cette nécessité logique [1].

[1] C'est ce que reconnaît M. Flournoy : « Le corps et l'esprit, la conscience et le mouvement moléculaire cérébral, le fait psychique et le fait physique, tout en étant simultanés, sont hétérogènes, disparates, irréductibles, obstinément deux ». (*Métaphysique et psychologie*, p. 17). M. Flournoy, qui se place uniquement au point de vue de la psychologie expérimentale, peut accepter telle quelle cette dualité irréductible sans chercher à l'expliquer. Il n'en va pas de même pour la philosophie.

Fechner ne voit dans l'esprit et le corps qu'une différence de point de vue. Mais alors comment expliquer que l'homme puisse être *à la fois* à deux points de vue contradictoires, se concevoir simultanément comme simple et multiple, inétendu et étendu, spirituel et matériel ? D'autre part, le parallélisme psychophysique est généralement présenté comme un principe absolu, ainsi que le prouvent ces quelques citations empruntées à divers auteurs : « Leib und Seele gehen miteinander ; der Aenderung im Einen correspondirt eine Aenderung im Anderen »[1]. — « La série mentale n'est pas un seul instant séparée d'une série d'actions physiques »[2]. — « Toutes les fois qu'il y a activité psychique, il y a vibration nerveuse »[3]. Or, affirmer d'une façon aussi catégorique l'interdépendance de l'esprit et du corps, c'est outrepasser infiniment les données de l'expérience, car il est impossible de vérifier expérimentalement si chaque phénomène de conscience en particulier correspond à une modification équivalente du système nerveux[4]. On constate que l'âme et le corps s'influencent réciproquement et rien de plus. De là à prétendre que chaque phénomène psychique a une face physique, il y a loin ; mais les partisans du parallélisme ne semblent pas s'en être aperçus, et ils ont fondé imprudemment leur théorie sur une loi arbitraire qui ne satisfait nullement aux conditions de la science véritable.

Nous avons vu que Bain avait émis dans un même ouvrage deux théories divergentes sans voir qu'elles se détruisaient mutuellement. Eh bien ! il en a même proposé une troisième qui est, du reste, inconciliable avec les précédentes,

[1] Fechner, *Elemente der Psychophysik*, t. I, p. 5.
[2] Bain, *L'esprit et le corps*, p. 136.
[3] Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 10.
[4] Voir Flournoy, *Métaphysique et psychologie*, p. 8.

et consiste à substituer à l'union locale l'*union dans le temps ;* il y aurait « un changement de l'état de connaissance avec étendue à celui de connaissance sans étendue »[1] : « Nous sommes en droit de dire, écrit-il, que le même être est alternativement objet et sujet, conscient avec étendue et conscient sans étendue, et que sans la conscience douée d'étendue, celle qui n'a pas d'étendue n'existerait pas. Sans certains modes particuliers de l'étendue — ce que nous appelons l'organe du cerveau et tout le reste — nous ne pourrions avoir ces moments d'extase, nos plaisirs, nos souffrances, nos idées qui, dans cette vie, alternent par accès avec notre conscience étendue »[2]. Cette théorie des *deux* consciences est vraiment bien bizarre. Elle mène à une sorte de panpsychisme : tout est conscience, tout est psychique, mais la conscience est tantôt inétendue, tantôt étendue (ce qui est un nonsens). Puis si le même être est *alternativement* sujet et objet, comment Bain peut-il écrire que le fait moral est *à la fois* psychique et physique ? Enfin l'hypothèse de l'union dans le temps, outre les difficultés de tout ordre qu'elle soulève, est aussi inadmissible que l'hypothèse de l'union locale. Elle ne comble pas l'abîme ; elle le transpose seulement de l'espace dans le temps. Comment concevoir cette interversion brusque grâce à laquelle la matière cesse d'être matière pour devenir esprit, l'étendu cesse d'être étendu pour devenir inétendu ?

Maintenant que nous avons en mains toutes les pièces du procès, la conclusion s'impose d'elle-même : le dualisme est impuissant ; il condamne la pensée à piétiner sur place et se heurte à une énigme insoluble. Pour s'en débarrasser, il finit toujours par aboutir au parallélisme, mais

[1] *L'esprit et le corps*, p. 142.
[2] *Ibid.*, p. 143.

le remède est pire que le mal. Grâce au parallélisme, plus n'est besoin, il est vrai, d'expliquer l'union de l'âme et du corps, mais d'autres difficultés surgissent, tout aussi graves : comment prouver qu'il y a entre les faits de conscience et les mouvements moléculaires une rigoureuse équivalence et non pas seulement une grossière correspondance ? Quelle raison donner à cette harmonie préétablie de l'âme et du corps ? comment concevoir, enfin, que des choses aussi radicalement hétérogènes qu'un mouvement et un fait de conscience soient simplement deux aspects d'une même chose ? Ainsi le parallélisme n'avance à rien et, pis que cela, il entraîne infailliblement le dualisme vers le matérialisme. On commence par dire qu'il y a deux faits inséparables ou deux aspects d'un même fait, puis bientôt on néglige la face psychique pour tout ramener au mécanisme, et cette altération est d'autant plus facile que le parallélisme doit bon gré mal gré nier le libre arbitre : âme et corps sont intimement unis, et si l'un de ces éléments est soumis à un inflexible déterminisme, comment l'autre pourrait-il y échapper ?

Désireux de sauvegarder la dignité de l'âme, les spiritualistes ont voulu la séparer par un abîme du monde physique, mais le problème psychophysique ne souffrait pas d'être éludé et les contraignit de faire deux concessions qui mettent en péril le spiritualisme pour le seul profit du matérialisme : l'équivalence de la pensée et du mouvement et le déterminisme [1]. Il faut en finir une bonne fois avec

[1] Cf. Bergson, *Matière et mémoire* p. 258 : « Idéalisme et matérialisme, tels sont les deux pôles entre lesquels le dualisme oscillera toujours ; et lorsque, pour maintenir la dualité des substances, il se décidera à les mettre l'une et l'autre sur le même rang, il sera amené à voir en elles deux traductions d'un même original, deux développements parallèles, réglés à l'avance, d'un seul et même principe, à nier ainsi leur influence réciproque et, par une conséquence inévitable, à faire le sacrifice de la liberté ».

cette méthode maladroite qui consiste à refuser de voir les difficultés dans l'espoir de les résoudre. Il faut le reconnaître enfin : les nuances des divers systèmes qui offrent tous les degrés entre la séparation absolue et l'union étroite des deux ordres de faits, ces nuances importent peu. Car ce n'est pas telle ou telle forme de dualisme qui est fausse mais le dualisme quel qu'il soit. Il faut couper le mal à sa racine, et aller plus profond que le dualisme jusqu'au monisme.

CHAPITRE IV

L'Idéalisme

§ 1. *L'idéalisme subjectif*

L'idéalisme est une conception de l'univers très vague et très mal définie. Il a des assises bien moins solides que le matérialisme ou le dualisme, par exemple, et se confond plus ou moins, tantôt avec le spiritualisme, tantôt avec le panthéisme. C'est pourquoi nous ne pouvons l'incarner dans une philosophie type, comme nous l'avons fait pour le panthéisme ou le dualisme. Nous devons le discuter d'une manière générale et indiquer à mesure les nuances qui distinguent les principaux systèmes idéalistes. Chronologiquement, le premier des idéalistes, Berkeley, vient immédiatement après Locke; d'autre part, les trois grands idéalistes allemands, Fichte, Schelling et Hegel, sont les successeurs de Kant.[1] Ceci n'est pas une coïncidence fortuite, mais le produit d'une évolution logique de la pensée, car Locke et Kant ont frayé la voie à la théorie idéaliste, et il suffisait de pousser à bout leurs conclusions pour arriver à la négation du monde extérieur.

En effet, Locke avait distingué dans la matière deux sortes de qualités : les qualités primaires, comme l'étendue, le mouvement, la figure, qui sont inhérentes aux

[1] Il est à remarquer que l'idéalisme ne fait son apparition que dans la philosophie moderne. Les anciens n'ont jamais douté de la réalité du monde extérieur. Car il va sans dire que l'idéalisme platonicien, ou théorie des idées, n'a rien à faire avec l'idéalisme dont nous parlons ici.

corps; les qualités secondaires, comme la couleur, l'odeur, la saveur, qui ne sont pas dans les objets, mais en nous. Berkeley croit, au contraire, que *toutes* les qualités attribuées généralement aux corps sont, sans exception, de simples perceptions; car, à y regarder de près, la forme, le mouvement, etc., ne sont que des sensations, aussi bien que la couleur et l'odeur. Or, comme la matière n'est que la somme de ses qualités et propriétés, il s'ensuit que le monde sensible n'a pas d'existence objective. *Esse est percipi*, les objets n'existent pas indépendamment des sujets qui les perçoivent.[1]

De son côté, Kant avait soutenu, dans la *Critique de la raison pure*, ces deux thèses principales : 1° Nous ne connaissons que les phénomènes, et non le noumène ou chose en soi qui reste à jamais inaccessible à la raison humaine; 2° « on avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux... en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance... Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. En métaphysique, on peut faire un essai du même genre au sujet de l'intuition des objets. Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *a priori;* que si l'objet, au contraire, (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre

[1] Cf. *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, I: « Les choses sensibles ne sont rien de plus que des qualités sensibles ou des combinaisons de qualités sensibles ».

faculté intuitive, je puis très bien alors m'expliquer cette possibilité ».[1]

Fichte n'eut qu'à exagérer ces deux affirmations du système kantien pour transformer l'idéalisme transcendental de Kant en idéalisme absolu. Pour Kant, la réalité existe, mais nous ne la voyons qu'à travers les formes pures de la sensibilité : l'espace et le temps ; autrement dit l'esprit déforme la réalité en la percevant. Pour Fichte, il la *crée*, de sorte que ce noumène, cet inconnaissable que Kant avait laissé subsister en dehors de l'esprit, n'a plus de raison d'être.[2] C'est le moi qui s'oppose un non-moi ; le non-moi est, non pas élaboré par le moi sous forme de phénomène, mais produit de toutes pièces par le sujet pensant. Ainsi, il ne suffit pas de dire que les objets se règlent sur l'esprit ; en réalité, ils n'existent pas objectivement, mais seulement pour autant que l'esprit les pense. Le système de Kant se proposait de concilier le sensualisme de Locke et l'idéalisme de Berkeley. Celui de Fichte abandonne cette position de juste milieu ; il est tout entier du côté de l'idéalisme pur.

* * *

L'idéalisme part d'une constatation très juste : nous ne connaissons les objets sensibles que par la sensation et non tels qu'ils sont en soi ; les erreurs des sens, qui sont bien connues, suffisent à prouver cette relativité de la connaissance sensible. Mais, non content de considérer la sensation comme un *tertium quid*[3] qui s'interpose entre la

[1] *Critique de la raison pure*, préface de la 2me édition.
[2] Cf. *Doctrine de la science*, trad. Grimblot, p. 117 et 364.
[3] Expression de Binet, *L'âme et le corps*, p. 18 et *passim*. Voir tout le chapitre 2me du livre 1er. Dans ce chapitre (un des meilleurs du livre) Binet justifie très heureusement l'attitude qui est celle de Kant, et qui est aussi la nôtre, vis-à-vis de la théorie de la connaissance : nous n'avons pas une connaissance adéquate de l'objet extérieur, mais cet objet, qui agit comme un excitant de la sensation, n'est pas un fantôme ; il existe réellement.

conscience et l'objet perçu, l'idéalisme considère cet objet comme une simple représentation de l'esprit. L'esprit, selon Berkeley, produit les idées en tant que volonté et les perçoit en tant qu'intelligence. Le moi, selon Fichte, ne rencontre pas le monde extérieur comme un obstacle préexistant à lui ; c'est une limite qu'il se donne volontairement. Le moi se pose d'abord comme existant ; c'est la thèse ; puis, il s'oppose un non-moi : c'est l'antithèse. Ces deux propositions contradictoires se résolvent dans la synthèse : le moi et le non-moi relatifs se limitent réciproquement de telle sorte que la réalité de l'un détruit partiellement celle de l'autre. Ils ne sont donc pas primitifs, mais posés l'un et l'autre par un moi absolu qui leur est supérieur à tous deux, et dans lequel se résout l'opposition du moi et du non-moi.

Tel est le fondement de l'idéalisme ; Fichte et Berkeley s'expriment un peu différemment, mais, dans le fond, ils s'accordent à considérer le monde sensible comme une création de l'esprit. La hardiesse de cette doctrine, sa négation radicale de la matière au profit de l'omnipotence de l'esprit, l'unité qu'elle semble octroyer à la pensée en supprimant l'antinomie esprit-matière, tout cela est très séduisant au premier abord. Mais, à la réflexion, les objections se présentent en foule. La première question qu'on se pose est celle-ci : Qu'est-ce que ce moi ou cet esprit dont parlent les idéalistes ? est-ce un moi humain, relatif, ou bien une conscience divine et absolue ? On a beau étudier les ouvrages des philosophes idéalistes, on ne trouve nulle part une réponse vraiment satisfaisante à cette question. Jamais ce moi n'est nettement défini, jamais il n'est présenté comme une notion claire et précise. C'est grâce à cette réserve prudente que l'idéalisme jette de la poudre aux yeux, et parvient à déguiser tant bien que mal

les difficultés très graves qu'il soulève. Comme il reste perpétuellement dans le vague, il peut passer sans peine d'une définition du moi à l'autre. Ses adversaires lui prouvent-ils que l'hypothèse d'un moi humain créant l'univers est insoutenable? Vite, il bat en retraite pour se réfugier dans la notion d'un moi absolu, et vice versa. Fichte, par exemple, parle tantôt du moi absolu, tantôt du moi relatif, et il ne nous sera guère difficile de faire apparaître l'incohérence de sa pensée, incohérence qui met en danger sa doctrine tout entière.

Nous ne saurions tolérer cette incertitude ; notre droit strict est de réclamer à l'idéalisme un peu plus de précision, de telle sorte que ce moi dont il est sans cesse question ne soit pas un Protée qui s'évanouit lorsque nous croyons le saisir et renaît sous une autre forme. Lorsque le critique se trouve ainsi en présence d'une théorie qui se dérobe à lui à la faveur de concepts insuffisamment définis, il n'a qu'une chose à faire : accomplir lui-même ce premier travail de définition des concepts et des termes qui seul peut donner quelque solidité à la spéculation philosophique. Ceci fait, l'artifice sera bientôt démasqué. Pourquoi la théorie de Büchner est-elle spécieuse ? Parce que Büchner identifie la force et la matière sans avoir préalablement défini ni la force ni la matière. Dès qu'on approfondit ces deux notions à sa place, on ne peut plus douter que la notion de matière-force ne soit parfaitement absurde. Nous allons agir de même en ce qui concerne l'idéalisme : nous supposerons tout d'abord que le moi est relatif, et ensuite qu'il est absolu. Comme il ne peut y avoir une troisième possibilité, nous aurons démontré l'insuffisance de l'idéalisme si nous parvenons à prouver que, dans les deux cas, il se heurte à des difficultés insurmontables.

Reid combattait l'idéalisme au nom du sens commun.

C'est un argument de médiocre valeur, car la science et la philosophie ont précisément pour but de réagir contre le sens commun (qu'il faut se garder de confondre avec le bon sens), c'est-à-dire de substituer à la connaissance spontanée, qui prend constamment l'apparence pour la réalité, une connaissance plus certaine et aussi proche que possible de la vérité. Nous ne reprocherons donc pas à l'idéalisme de heurter violemment notre conception habituelle des choses, mais nous tâcherons de prouver que ses affirmations contredisent à la fois les données de l'expérience et les lois de la logique. Nous supposons donc que, selon la thèse de l'idéalisme dit subjectif, le monde extérieur n'existe pas objectivement, mais est créé par chaque moi individuel. Cela n'a, remarquons-le, rien d'absurde en soi, mais nous allons voir qu'il est impossible d'accorder cette affirmation avec les faits.

Je perçois un objet extérieur, c'est-à-dire j'éprouve un certain nombre de sensations diverses, visuelles, tactiles ou autres, que je rapporte toutes à ce même objet extérieur. Le vulgaire s'imagine que cet objet est réellement tel qu'il le perçoit. En revanche, l'homme instruit sait qu'il est impossible de connaître par la sensation l'essence intime des corps ; elle est forcément pour nous une inconnue. Le corps extérieur en soi est un x dont nous savons seulement qu'il existe et qu'il joue le rôle d'excitant de notre système nerveux. Si avec l'idéalisme je supprime cet x, et que je considère l'objet que je crois percevoir comme une projection du moi sous forme de non-moi, comment expliquer que cet objet ne soit pas entièrement soumis à ma volonté ? Je ne puis faire en sorte qu'un corps que je vois rouge m'apparaisse subitement d'une autre couleur, ni qu'il me donne une sensation de dureté alors qu'un instant auparavant je le sentais mou. D'autre part, il suffit que je m'éloigne, ou

que le corps s'éloigne de moi pour que la perception que j'en ai cesse aussitôt. S'il était une création de ma conscience, rien ne devrait m'empêcher de le percevoir quand je veux, et aussi longtemps que je veux. Enfin, si je me mets dans les conditions voulues pour percevoir à nouveau un objet que j'avais cessé de percevoir pendant un certain temps, il éveillera en moi exactement les mêmes sensations que la première fois. Comment expliquer cet accord entre ma perception présente et ma perception passée, sinon en admettant que la cause de ces perceptions est un objet qui a une existence indépendante de ma conscience? Il se peut, du reste, que ma perception présente soit, au contraire, différente des précédentes; mais alors la cause de cette différence est, sans nul doute, une transformation de l'objet lui-même puisque j'ai, le plus souvent, cessé complètement de penser à cet objet dans l'intervalle, et qu'il n'a pas dépendu de moi que cette perception nouvelle soit différente des précédentes.

Telle est la première objection que l'on peut faire à l'idéalisme subjectif: ma perception du monde extérieur n'est pas l'esclave de mon caprice; elle s'impose à moi, au contraire, et je ne puis pas faire qu'elle change ou qu'elle reste identique à elle-même; je ne puis pas non plus la susciter ou la faire évanouir selon mon bon plaisir.[1] Il est juste de dire que l'esprit impose ses lois aux choses, si l'on entend par là, comme Kant, que la conscience modifie l'objet de connaissance grâce aux formes de la sensibilité et aux catégories de l'entendement. Mais, si nous pouvons donner une forme à la matière de la connaissance, nous ne pouvons ni créer, ni transformer cette matière elle-même par notre seule activité spirituelle. La chose en soi est hors de notre pouvoir; nous ne pouvons

[1] Voir Binet, *L'âme et le corps*, p. 65 et 125-129.

que lui donner une empreinte en la percevant comme phénomène selon les formes *a priori* de l'espace et du temps et selon les catégories *a priori* de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité.

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé qu'un seul moi isolé; mais si nous raisonnons maintenant avec la totalité des moi individuels, la chose se complique encore. Si je me crée à moi-même un monde extérieur, comment se fait-il que n'importe quelle autre personne constituée normalement ait des perceptions exactement semblables aux miennes? Comme il n'y a pas deux êtres humains qui soient absolument identiques, l'hypothèse idéaliste, si elle était vraie, impliquerait une anarchie complète. Il n'y aurait aucune possibilité d'entente entre les différents esprits, puisque chacun d'eux pourrait projeter à sa fantaisie un monde extérieur qui ne dépend que de lui. Au contraire, il y a fort heureusement accord entre les perceptions de tous les moi individuels, de même qu'il y a accord entre les perceptions successives d'un moi déterminé. Cet accord est la preuve que l'idéalisme se fourvoie : chaque conscience a une personnalité qui est la caractéristique du moi. Mais les non-moi sont, en revanche, indiscernables les uns des autres. Dès lors, comment admettre que des moi différents créent tous des non-moi identiques? Si le non-moi est une constante par rapport à la diversité des moi, ne se confond-il pas avec ce que l'on appelle ordinairement le monde extérieur? L'idéalisme semblait devoir révolutionner la philosophie et, finalement, tout repose sur une question de mots. Parler de non-moi ou de monde extérieur, c'est appeler une seule chose de deux noms différents, puisque les faits sont là, irréfutables, qui nous montrent que le non-moi est identique dans tous les esprits et qu'il se modifie selon ses lois propres.

L'expérience la plus vulgaire nous a convaincu de l'erreur de l'idéalisme ; cette expérience est à la portée de tous et nous la faisons sans le vouloir à chaque instant de notre existence. Si chacun pouvait créer le monde, les conditions de la vie seraient totalement changées, à tel point que l'imagination la plus folle est incapable de se représenter un univers dans lequel tout se passerait comme le veut l'idéalisme subjectif. Mais, si nous dépassons l'expérience immédiate, l'absurdité de l'idéalisme se confirme encore.

La préhistoire nous apprend, en effet, que certains événements se sont passés antérieurement à l'apparition des êtres sentants, d'où nous pouvons conclure qu'ils ont objectivement existé puisqu'il n'y avait encore aucune conscience capable de se les représenter sous forme de non-moi. Si le monde était créé par notre conscience, il commencerait avec nous et finirait avec nous ; son existence serait discontinue comme la perception que nous en avons. Et pourtant, nous pouvons facilement nous convaincre que les choses ne se passent pas ainsi. Le monde est immensément vaste, notre perception est extrêmement restreinte et ne peut embrasser clairement qu'un nombre très petit de sensations ou d'idées. Nous croyons à une multitude de faits passés que nous n'avons pas perçus ou de faits présents que nous sommes hors d'état de percevoir ; et notre croyance en la réalité de ces faits repose sur le témoignage de nos semblables ou sur le raisonnement : lorsque nous avons perçu un arbre dépouillé de ses feuilles, et que quelque temps après, l'été étant venu, nous percevons ce même arbre couvert de feuilles, nous en concluons que cet arbre est un objet indépendant de nous qui a subsisté et s'est modifié dans l'intervalle de nos deux perceptions. Les idéalistes ont généralement recours à un

artifice de langage ; ils disent : Sans doute, nous ne percevons pas tous les événements, mais ces événements auxquels nous n'avons pas assisté existent néanmoins ; ce sont des perceptions que nous aurions eues *si nous avions été* là. Mais précisément, peut-on répondre, nous n'étions pas là ; par conséquent il faut admettre, ou bien avec l'idéalisme que ces événements n'ont pas existé du tout, ou bien qu'ils ont existé objectivement quoique nous ne les ayons pas perçus.

Si l'idéalisme était vrai, la science serait impossible. Or la science est parfaitement possible : c'est un fait indéniable que n'importe quel idéaliste doit reconnaître. Nous constatons que le monde extérieur est régi par des lois fixes auxquelles nous ne pouvons rien changer, et qui se ramènent toutes, en définitive, à la loi de causalité sur laquelle sont fondées, non seulement la science entière, mais encore la vie pratique de tous les jours. Nous savons que nous pouvons prévoir l'avenir d'après la connaissance du présent. Si cette prévision n'est pas absolue, cela provient de ce que nous sommes loin de connaître toutes les causes. Nous n'en connaissons que quelques-unes, et ce sont les autres, celles que nous ignorons, qui, le plus souvent, donnent aux événements un cours auquel nous ne nous attendions pas. Cependant, dans certaines conditions données où il nous est possible de savoir exactement quelles causes entreront en jeu dans la production de tel ou tel phénomène, notre attente du résultat n'est jamais trompée par l'expérience. Donc ces phénomènes, qui se succèdent selon une évolution régulière et des lois fixes, sont autre chose que des représentations de notre moi. Si notre conscience en était la cause, nous jouirions d'une liberté totale, divine ; nous ne connaîtrions jamais l'obstacle que nous opposent des forces distinctes de nous-mêmes ; l'uni-

vers nous obéirait, de même qu'une pièce de théâtre, sortie de l'imagination d'un dramaturge, se déroule du premier acte au dernier en une action qu'il dirige à son gré.

M. Bergson a opposé avec raison le matérialisme et l'idéalisme, deux systèmes qui sont exactement le contraire l'un de l'autre. Le matérialiste admet « un ensemble d'images gouvernées dans leurs rapports mutuels par des lois immuables où les effets restent proportionnés à leurs causes et dont le caractère est de n'avoir pas de centre, toutes les images se déroulant sur un même plan qui se prolonge indéfiniment ». Mais, outre ce système, il y a « des perceptions c'est-à-dire des systèmes où ces mêmes images sont rapportées à une seule d'entre elles... et se transfigurent dans leur ensemble pour des modifications très légères de cette image centrale ». L'idéaliste verse dans l'excès contraire : il n'admet que l'image centrale ou moi, qui est censée modifier à son gré les autres images. Mais l'expérience lui jette constamment un démenti en lui montrant la possibilité de rattacher le présent au passé et de prévoir l'avenir ; d'où l'obligation « de replacer toutes les images sur le même plan, de supposer qu'elles ne varient plus pour lui mais pour elles et de les traiter comme si elles faisaient partie d'un système où chaque changement donne la mesure exacte de sa cause » [1]. Ainsi le matérialisme et l'idéalisme sont également impuissants parce qu'ils n'admettent tous deux qu'une moitié de la réalité en niant l'autre moitié. Le matérialisme nie la conscience, l'idéalisme nie la matière, alors que l'expérience révèle aux esprits exempts de préjugés que la conscience ne peut pas naître miraculeusement de mouvements moléculaires, et que la matière est autre chose qu'une fantas-

[1] *Matière et mémoire*, p. 12-14.

magorie que le moi crée et transforme arbitrairement.

Remarquons encore que, selon l'idéalisme, on ne comprend pas pourquoi l'être humain est plus qu'une simple conscience. A quoi sert le corps et plus spécialement le système nerveux et le cerveau ? Notre corps est destiné à agir sur le monde extérieur ; mais, pour l'idéaliste, le monde extérieur est le produit du moi ; il devrait donc obéir à la seule volonté de ce moi sans qu'il soit besoin de recourir à des moyens physiques et matériels. De même, le système nerveux a une raison d'être aussi longtemps qu'il sert d'intermédiaire entre notre conscience et l'objet sensible dont il nous transmet l'excitation. Si, au contraire, l'objet sensible n'existe que dans la conscience, tout l'appareil sensitif devient parfaitement inutile.

Les idéalistes répondront peut-être que notre corps, faisant partie lui-même du monde extérieur, n'a pas plus d'existence objective que n'importe quel autre objet de nos perceptions. Nous l'admettons volontiers; mais il faudrait au moins expliquer pourquoi nous avons l'illusion d'avoir un système nerveux et des sensations venant de l'extérieur, c'est-à-dire distinctes de nos idées qui sont internes et nous appartiennent en propre. Il serait vraiment trop facile de se débarrasser de tout ce qui vous gêne, de tout ce qui ne cadre pas avec une théorie préconçue sous prétexte que ce sont des illusions. Les illusions ont des causes ; il faut donc se rendre compte au moins par quel mécanisme l'esprit se trompe et prend des ombres pour des réalités. Lorsqu'on veut convaincre un ignorant de la relativité de la connaissance sensible, on lui démontre que la sensation est variable selon la conformation des sujets pensants, qu'elle est constamment sujette à des erreurs d'interprétation qui sont corrigées après coup par la réflexion, que chaque nerf,

enfin, a une énergie spécifique, c'est-à-dire fait éprouver à la conscience une sensation qui est toujours de même nature, quelle que soit la façon dont on l'excite. Mais jamais aucun idéaliste ne s'est donné la peine de faire une démonstration analogue pour justifier sa théorie. Si chaque moi se donnait à lui-même le spectacle du monde extérieur, il aurait pleine conscience de son indépendance. Or c'est juste le contraire qui se produit : nous sentons que nous faisons partie intégrante de ce monde extérieur, qu'il peut agir sur nous, que nous pouvons agir sur lui, et que ces actions et réactions ne sont jamais immédiates mais s'effectuent par l'intermédiaire de notre corps, de nos nerfs et de notre cerveau [1].

* * *

L'idéalisme, on le voit, est en contradiction formelle avec les faits. Et cependant le témoignage des faits ne peut en aucun cas être négligé. Toute philosophie sérieuse doit en tenir compte puisqu'eux seuls sont capables de donner à la pensée une base solide sur laquelle elle puisse élever un édifice durable. C'est à leur dédain de l'expérience et à leur méthode exclusivement *a priori* que les Fichte, les Schelling et les Hegel doivent de s'être trop souvent laissé entraîner par leur imagination. Leurs systèmes, aussi fragiles que des châteaux de cartes, n'ont pas tardé à tomber dans un discrédit mérité, bien que tout ne soit pas caduc dans ces audacieuses constructions qui semblent parfois aussi éloignées de la réalité que les cosmogonies des vieux poètes.

Maintenant, nous nous plaçons à un point de vue un peu différent ; c'est sur le terrain de la psychologie que nous

[1] Voir Binet, *L'âme et le corps*, p. 19.

allons attaquer l'idéalisme auquel nous reprochons de méconnaître la distinction entre les sensations et les images. Les images ont ceci de commun avec les sensations que leur objet est également sensible et matériel tout comme celui des sensations ; ce caractère les différencie nettement des idées abstraites ou concepts. Ces images peuvent être la simple reproduction de sensations antérieures ressuscitant dans la conscience grâce à l'imagination reproductrice qui n'est qu'une forme de la mémoire ; ou bien elles sont le produit de l'imagination créatrice, mais constituées néanmoins d'éléments empruntés à des sensations précédentes. Si les images et les sensations ont des objets de même nature, elles présentent cependant plusieurs caractères spécifiques qui permettent de les distinguer nettement les unes des autres. Tout d'abord, la sensation impressionne plus vivement la conscience que l'image correspondante, du moins chez les sujets normaux, car il faut naturellement mettre à part les cas exceptionnels d'hallucination. Par exemple, je suis ému plus fortement si je ressens véritablement une douleur que si je m'imagine seulement la ressentir ; de même la perception d'un objet réel est généralement plus nette que l'image de ce même objet par laquelle nous faisons revivre une sensation ou un groupe de sensations antérieurement perçues.

Cette différence d'intensité entre la sensation et l'idéation a été remarquée par Descartes qui s'en sert précisément pour prouver l'existence du monde extérieur. Abandonnant son doute méthodique, il démontre d'abord l'existence de l'âme par le *cogito ergo sum*, et ensuite celle de la matière de la façon suivante : « Parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses et même à leur façon plus distinctes qu'aucune de celles que

je pouvais feindre en moi en méditant ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire, il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit. De façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses »[1]. S'il n'y avait qu'une différence de degré entre les sensations et les images, l'idéalisme pourrait à la rigueur se tirer d'affaire et prétendre qu'elles sont toutes deux un non-moi projeté par le moi. Mais nous allons voir qu'en réalité les images diffèrent des sensations par plusieurs caractères autres que le degré d'intensité.

Les images sont entièrement soumises à notre volonté : nous pouvons les susciter ou les chasser à notre gré, nous pouvons modifier autant que nous voulons les objets qu'elles nous représentent et même leur attribuer les qualités les plus invraisemblables : le moi agit en souverain vis-à-vis d'elles parce que c'est lui qui les crée. Au contraire les sensations s'imposent à nous : il nous est impossible de nous y soustraire, de les faire naître à volonté ou de les percevoir comme il nous plaît[2]. Il y a donc une différence de nature et non pas seulement de degré entre les images et les sensations puisque les premières se comportent de tout autre façon que les secondes. Un exemple fera bien saisir cette différence radicale : l'objet actuel de ma conscience est un cheval. Ce cheval est là, devant moi, et tant qu'il sera à portée de ma vue, je le percevrai, à moins de me boucher les yeux. S'il s'éloigne, je cesserai immédiatement de le percevoir. S'il marche ou reste immobile, je le percevrai comme en mouvement ou comme immobile et je n'y pourrai rien changer. Ce cheval est donc une sensation visuelle, c'est-à-dire un objet extérieur que je perçois par l'intermédiaire de mon nerf optique.

[1] *Méditations*, VI.

[2] Cf. la distinction établie par Spencer entre les états forts et les états faibles. (*Premiers principes*, trad. Cazelles, Paris, 1871, p. 151-164).

Il peut se faire, au contraire, que ce même cheval qui est l'objet de ma conscience marche ou reste immobile comme je le veux, que je le voie aussi longtemps que cela me plaît jusqu'au moment où je porterai mon attention sur un autre objet, que je le voie d'abord blanc et ensuite brun ou même rouge à mon gré, qu'enfin je le voie muni d'ailes comme Pégase ou d'un torse humain comme un Centaure : c'est une image qui ne correspond à rien d'extérieur et que j'ai créée moi-même par mon imagination en m'aidant d'éléments empruntés à des sensations antérieures. Si donc l'idéalisme était vrai, il n'y aurait que des images, c'est-à-dire des représentations créées et modifiées par le moi, mais point de sensations, c'est-à-dire point de représentations indépendantes du moi et s'imposant à lui. L'image, produit du moi, ne correspond à aucune réalité extérieure, de sorte qu'elle dépend entièrement de notre volonté. La sensation, au contraire, correspond à quelque chose de réel, d'objectif, dont elle est le signe. Nier le monde extérieur, c'est rendre la sensation incompréhensible, c'est raisonner comme si tous les objets de notre connaissance étaient des images et jamais des sensations.

Nul mieux que Taine n'a mis en lumière cette différence essentielle et fondamentale de la sensation et de l'image qui prouve à elle seule la fausseté de l'idéalisme. Taine a défini la perception extérieure comme étant une hallucination vraie. Cette définition, quelque paradoxale qu'elle puisse paraître, est très ingénieuse et très profonde. Elle repose sur la constatation suivante : La perception est une chaîne formée de trois chaînons. Le premier chaînon est un fait affirmé ou antécédent ; le second chaînon est un intermédiaire qui est ordinairement précédé de l'antécédent ; le troisième chaînon est un acte de conscience ou jugement qui suit toujours l'intermédiaire et porte sur

l'antécédent. Dans les cas de perception normale, la chaîne est complète : l'antécédent est un objet extérieur perçu, l'intermédiaire est un ébranlement nerveux et le jugement suit immédiatement cet ébranlement, autrement dit la conscience perçoit cet objet extérieur, cause de l'ébranlement. Mais, pour qu'il y ait jugement, il n'est pas indispensable que l'antécédent existe ; l'intermédiaire suffit. C'est ce qui arrive dans les cas de perceptions anormales, hallucinations ou simples illusions des sens. « Un homme, les yeux ouverts ou fermés, voit à trois pas de lui une tête de mort parfaitement distincte quoiqu'il n'y ait devant lui aucune tête de mort. Cela signifie... qu'entre la présence réelle d'une tête de mort et la perception affirmative il y a un groupe d'intermédiaires dont le dernier est telle sensation visuelle des centres nerveux. D'ordinaire, cette sensation a pour antécédents un certain ébranlement des nerfs optiques, un certain rejaillissement de rayons lumineux, enfin la présence d'une tête de mort réelle. Mais ces trois antécédents ne précèdent la sensation que d'ordinaire. Si la sensation se produit en leur absence, la perception affirmative naîtra en leur absence, et l'homme verra une tête de mort qui n'est pas »[1].

On comprend maintenant pourquoi Taine peut appeler la perception extérieure une hallucination vraie : dans la perception, comme dans l'hallucination ou l'illusion, l'intermédiaire qui précède immédiatement l'acte de conscience est une action des centres sensitifs, et dans les deux cas l'effet psychologique est le même : « L'halluciné qui voit à trois pas de lui une tête de mort éprouve à ce moment-là une sensation visuelle interne exactement semblable à celle qu'il éprouverait si ses yeux ouverts rece-

[1] Taine, *De l'intelligence*, t. II, p. 8.

vaient au même moment les rayons lumineux qui partiraient d'une tête de mort réelle »[1]. Seulement, dans la perception il y a en plus l'antécédent qui manque dans l'hallucination : « Lorsque nous nous promenons dans la rue... nous avons en nous les divers fantômes qu'aurait un halluciné enfermé dans sa chambre et chez qui les sensations visuelles, auditives et tactiles qui en ce moment se produisent en nous par l'entremise des nerfs, se produiraient toutes dans le même ordre mais sans l'entremise des nerfs... Seulement, dans notre cas, des objets et des événements extérieurs, indépendants de nous et réels, constatés par l'expérience ultérieure des autres sens et par le témoignage concordant des autres observateurs, correspondent à nos fantômes ; et dans son cas, cette correspondance manque »[2].

L'objet de la conscience peut donc être de deux sortes : il est un objet réel et extérieur à nous, agissant sur la conscience par l'intermédiaire du système nerveux : c'est le cas de la sensation. Ou bien, il est irréel, c'est-à-dire ne correspond à rien d'externe et d'objectif : c'est le cas de l'image et de l'hallucination. L'image et l'hallucination se distinguent toutes deux de la sensation par leur caractère d'irréalité, de subjectivité, de non correspondance à quelque chose d'extérieur. Seulement, dans l'hallucination, nous croyons faussement que nous percevons un objet extérieur et réel ; dans l'image, au contraire, il n'y a pas d'erreur de jugement et nous savons parfaitement qu'elle ne correspond pas à un objet extérieur. Or l'idéalisme ne peut pas expliquer davantage l'illusion et l'hallucination que l'image car, si le monde extérieur n'existait pas, nous ne constaterions jamais un désaccord entre notre percep-

[1] *Ibid.*, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 12.

tion et une réalité différente d'elle puisque, par hypothèse, la perception serait à elle seule toute la réalité, c'est-à-dire la simple projection d'un non-moi par le moi.

De ce qui précède, nous pouvons maintenant conclure ceci : Au point de vue de la théorie de la connaissance, l'idéalisme a pleinement raison contre le réalisme. Les corps n'existent *pour nous* que pour autant que nous les percevons, et les diverses sensations qu'ils éveillent dans notre conscience sont purement *subjectives*. Si l'on veut en donner la preuve, on n'a que l'embarras du choix : il suffit de montrer, par exemple, qu'un objet qui m'apparaît rouge est vert pour un homme affecté de daltonisme, qu'un corps me semble froid ou chaud selon ma propre température, etc. Par conséquent, il faut rejeter, non seulement le réalisme vulgaire qui s'imagine que toutes les qualités sensibles des corps leur sont intrinsèques, mais aussi le réalisme mitigé de Locke qui prétend distinguer des qualités primaires ou objectives et des qualités secondaires ou subjectives. Rien de plus arbitraire que cette distinction puisque ces prétendues qualités primaires, telle que la forme et l'impénétrabilité, nous sont connues, tout comme les autres, par des sensations et rien que par des sensations. Pourquoi, dès lors, ne pas traiter toutes les sensations de la même façon ? pourquoi accorder à certaines d'entre elles plus de créance qu'aux autres en leur conférant le privilège illégitime de l'objectivité ? pourquoi bâtir toute une théorie métaphysique sur les sensations visuelles et tactiles et affirmer dogmatiquement que la nature intime des choses est le mécanisme, que l'être est formé d'atomes étendus et impénétrables qui, par leurs mouvements, sont censés engendrer les autres qualités sensibles ? [1]

[1] Cf. Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, I : « Hyl : Tous les accidents ou modes n'appartiennent qu'au son sensible... mais non au son pris dans son sens réel et philosophique... qui n'est autre chose

En revanche, l'idéalisme a tort lorsqu'il érige sa théorie en ontologie, lorsque, quittant le terrain solide de l'expérience, il prétend que les corps ne sont qu'une création du moi [1]. Les objets extérieurs ne sont pour nous que des groupes de sensations, mais il faudrait se garder d'en conclure qu'ils sont des fantômes. Nous ignorons leur nature intime, mais nous savons d'eux au moins ceci : c'est qu'ils sont *causes* de nos sensations. Supposer que ce non-moi est le produit du moi, c'est contredire l'expérience et, par suite, se jeter dans un réseau inextricable de difficultés. Il ne reste donc qu'une seule hypothèse possible : le non-moi existe objectivement ; il est, non pas produit par le moi, mais aussi réel et aussi primitif que lui. Les corps sont des causes de sensations ou, comme dit Taine d'après Stuart Mill, des possibilités et des nécessités de sensations dont l'existence objective est prouvée par les caractères suivants : « Elles sont permanentes ; en effet la proposition par laquelle j'affirme la possibilité et la nécessité de telle sensation à telles conditions est générale et vaut pour tous les moments du temps. Quel que soit l'instant de la durée que je considère, cette possibilité et cette nécessité s'y rencontrent ; elles durent donc et sont stables. D'autre part, elles sont indépendantes de moi et de tous les individus qui ont vécu, vivent et vivront. Car la proposition par laquelle j'affirme la possibilité et la nécessité de telles sensations à telles conditions est abstraite et vaut non seulement pour moi et tous les individus réels, mais pour

qu'un certain mouvement dans l'air. — Phil : Répondez-moi, Hylas : auquel de nos sens pensez-vous que l'idée de mouvement se rapporte ? Est-ce à celui de l'ouïe ? — Hyl : Non certainement, mais à celui de la vue et du toucher. — Phil : Il s'ensuivrait de là qu'on pourrait *voir* les sons et les distinguer au *tact*, mais jamais les entendre ». — Voir aussi Fouillée, *Evolutionnisme des idées-forces*, p. 284.

[1] Comme exemple de ce paralogisme, nous indiquons Fichte, *Doctrine de la science*, p. 272-275.

tous les individus possibles. Quand même il n'y aurait en fait dans le monde aucun individu sensible, elles existeraient ; elles existent donc à part et par elles-mêmes »[1]. Ainsi un corps ne s'évanouit pas dès qu'il cesse d'être perçu ; il subsiste à titre de possibilité de sensations. Une seule condition reste à remplir pour que cette possibilité devienne une nécessité : la présence d'un être sensible.

Nous ferons encore une dernière remarque pour donner le coup de grâce à l'idéalisme subjectif. Qu'entend-on par monde extérieur ? Est-ce seulement le monde physique, ou, d'une manière plus générale, tout ce qui est distinct du moi ? Les idéalistes nient ordinairement la matière seule et non pas les autres esprits. Mais en réalité leur théorie entraîne fatalement la négation du monde extérieur en bloc, car, vis-à-vis du moi, tout objet distinct est un non-moi, que ce soit un autre esprit ou un corps matériel. L'idéalisme subjectif, poussé jusqu'à ses dernières conséquences, conduit donc au solipsisme que Schopenhauer appelle l'égoïsme théorique[2]. Le moi individuel existe seul réellement ; tout le reste est sa création. Il ne peut y avoir plusieurs moi puisque, par hypothèse, tout ce qui n'est pas le moi est un non-moi et que le non-moi n'est qu'une limite que le moi s'impose à lui-même. Le solipsisme est d'ailleurs trop absurde pour que nous perdions notre temps à le réfuter. Qu'il nous suffise de remarquer qu'il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'être solipsiste autrement qu'en théorie, et qu'en tout cas un solipsiste, s'il est conséquent avec lui-même, s'épargnera toujours la peine d'exposer son système puisqu'il se croit seul au monde.

[1] Taine, *De l'intelligence*, t. II, p. 92.
[2] Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau, t. I, p. 107-110.

§ 2. *L'idéalisme objectif*

Les difficultés que nous venons de signaler n'ont pas échappé aux idéalistes eux-mêmes qui, pour la plupart, ont cherché à les éviter en supposant que la cause des sensations était une conscience divine, un moi absolu et unique, distinct des consciences humaines et finies, des moi individuels et relatifs. De subjectif, l'idéalisme devient objectif[1]; mais nous allons voir que cette seconde solution est aussi inacceptable que la première. Berkeley remarque, comme Descartes, qu'il y a une différence entre les sensations et les images : « N'apercevons-nous pas des idées sans nombre et ne pouvons-nous pas en former ou en réveiller à notre gré dans notre imagination une grande variété ; avec cette différence, cependant, que celles qui auront été produites par notre imagination ne seront pas tout à fait si distinctes, si fortes, si vives et si permanentes que celles que nous aurons aperçues par nos sens et qu'on appelle choses réelles ? »[2] Il suppose alors que la cause de ces sensations est un esprit infini et tout-puissant, c'est-à-dire Dieu : « Les choses sensibles ne peuvent exister autre part que dans un entendement ou un esprit; et je conclus de là, non qu'elles n'ont pas une existence réelle, mais qu'attendu qu'elles ne dépendent point de ma pensée

[1] Certains historiens de la philosophie distinguent l'idéalisme subjectif de Fichte, l'idéalisme objectif de Schelling et l'idéalisme absolu de Hegel. Cette division nous semble superflue, car, en ce qui concerne l'idéalisme proprement dit, Fichte, Schelling et Hegel sont d'accord. Ils ne diffèrent que sous le rapport du panthéisme, qui est beaucoup moins marqué et moins catégorique chez Fichte que chez Schelling et Hegel. Nous distinguons donc seulement l'idéalisme subjectif et l'idéalisme objectif; le premier n'admet que des moi individuels, le second admet en outre un moi absolu.

[2] *Dial*, II.

ou qu'elles ont une existence distincte de la qualité d'être aperçues par moi, il faut qu'il y ait quelqu'autre esprit dans lequel elles existent. Ainsi, autant il est certain que le monde sensible existe réellement, autant l'est-il qu'il existe un Esprit infini et présent partout qui le contient et le soutient. »[1]

Cette théorie permet effectivement de sauvegarder la distinction entre les sensations et les images, mais elle a elle-même un inconvénient des plus graves : celui de conduire droit au panthéisme. Dire que ce qu'on appelle monde sensible est un complexus d'idées que Dieu éveille directement en nous, n'est-ce pas dire que *tout* est Dieu, n'est-ce pas retomber dans la vision en Dieu et l'occasionalisme de Malebranche ? Berkeley s'est d'ailleurs parfaitement rendu compte que sa propre doctrine avait une étroite parenté avec celle de Malebranche et il s'est efforcé de la distinguer. Dans les *Dialogues*, Hylas objecte précisément à Philonoüs que son explication de la sensation est identique à celle de la vision en Dieu.[2] Philonoüs (c'est-à-dire Berkeley parlant par sa bouche) le réfute, mais il faut avouer que ses arguments ne sont guère convaincants. Hylas, qui ne résiste naturellement qu'autant que le veut bien Berkeley, finit par s'en contenter ; un adversaire réel serait probablement moins facile à satisfaire. Avec beaucoup de bonne volonté, on finit par découvrir, cependant, une légère, très légère différence entre l'idéalisme de Berkeley et la vision en Dieu de Malebranche. Le premier est bel et bien panthéiste, puisqu'il considère Dieu comme la cause directe de nos sensations ; seulement, il évite le panthéisme absolu en laissant aux esprits individuels une existence substantiellement distincte de l'esprit divin : « Je

[1] *Ibid*, II.
[2] *Ibid.*, II.

sais que moi, qui suis un esprit ou une substance pensante, j'existe... L'entendement, l'esprit ou âme est cette chose indivisible et non étendue qui pense, agit et aperçoit. »[1] Chez Malebranche, cette dernière distinction disparaît elle aussi, et les esprits ne sont plus alors que des modes de l'esprit divin. Quoi qu'il en soit, il est indéniable que l'idéalisme objectif de Berkeley est un panthéisme déguisé.

Dès lors, toutes les objections que nous avons faites au panthéisme s'appliquent également à Berkeley et, plus généralement, à tous les philosophes qui ont professé l'idéalisme objectif. Le Dieu de Berkeley, le moi absolu de Fichte sont des notions contradictoires, puisqu'ils sont à la fois Dieu et monde, absolus et relatifs, infinis et finis. A en croire l'idéalisme, Dieu se dédouble en deux moitiés : l'une immuable, parfaite, supérieure au temps et à l'espace, l'autre changeante, imparfaite, soumise à l'espace et au temps. La première seule est proprement Dieu; la seconde est, au fond, identique à la nature. Hylas fait à ce propos une objection irréfutable : « Vous avez avancé que toutes les idées qui viennent du dehors sont dans l'esprit qui agit sur nous. Les idées de douleur et de déplaisir sont donc, selon vous, en Dieu, ou en d'autres termes, Dieu souffre de la douleur ou est affecté de différents déplaisirs; c'est-à-dire qu'il y a une imperfection dans la nature divine, ce que vous avez déjà reconnu pour une absurdité manifeste ».[2] Philonoüs se défend tant bien que mal, et plutôt mal que bien, en arguant que « Dieu, qu'aucun être extérieur ne saurait affecter, qui n'aperçoit rien par les sens, comme nous faisons, dont la volonté est absolue et indépendante, qui est la cause de tout, à qui rien ne peut faire obstacle

[1] *Ibid.*, III.
[2] *Ibid.*, III.

et résister... ne peut évidemment souffrir ».[1] Il est évident que si Dieu est absolu et parfait, il ne sera pas soumis aux vicissitudes des êtres relatifs[2]; mais ce n'est pas sur cela que porte l'objection d'Hylas. La question est celle-ci: comment se fait-il que Dieu ait des idées imparfaites, qu'il soit à la fois absolu et relatif? A cela l'idéalisme objectif et le panthéisme ne peuvent répondre sans violer le principe de contradiction, c'est-à-dire sans avouer *ipso facto* leur impuissance.

Du reste, Berkeley a bien senti que sa théorie était difficilement conciliable avec le dogme de la création tel qu'il se trouve dans la *Genèse*, et il l'a légèrement modifiée. Son idéalisme s'est mué en immatérialisme, d'où un certain flottement dans sa pensée qui n'est pas aussi une, ni aussi franche que veulent bien le dire certains historiens de la philosophie. D'une part, en effet, il nous dit qu'il faut regarder « Dieu comme immédiatement présent et comme agissant sur les esprits sans l'interposition de la matière ou plus généralement de causes secondes destituées de la pensée »[3]. Il s'agit alors d'un véritable idéalisme objectif, c'est-à-dire d'une négation radicale du monde extérieur: l'Esprit divin conçoit des idées, et ce sont ces idées qui s'imposent aux esprits finis sous forme de monde sensible. D'autre part, Berkeley se place à un point de vue assez différent dans le passage suivant: « Ne reconnais-je pas *deux états des choses*, l'un ectype et *naturel*, l'autre archétype

[1] *Ibid.*, III.
[2] Berkeley donne de l'imperfection des créatures une raison assez surprenante: « Nous sommes comme enchaînés à un corps, c'est-à-dire que nos perceptions sont liées à des mouvements corporels. » (*Dial.* III). L'idéaliste Berkeley, dans un moment d'oubli, renverse toute sa théorie. Avec les réalistes vulgaires, qu'il a si âprement combattus, il se laisse aller à parler de corps et de mouvements corporels; il retombe dans le mécanisme et le dualisme cartésiens.
[3] *Ibid.*, III.

et éternel ? Le premier qui a été créé dans le temps, l'autre qui existe de toute éternité dans l'esprit de Dieu. [1]» Cet « état des choses naturel et créé dans le temps » n'est rien autre qu'un monde extérieur. Il est dépendant de Dieu, sans doute, et n'a pas d'existence absolue ; mais, de même que le monde des esprits, il est distinct de Dieu. En plus des idées conçues par l'entendement divin, de « l'état des choses qui existe de toute éternité dans l'esprit de Dieu », il y a un monde relatif, créé dans le temps et existant objectivement.

Cette conception nouvelle est en contradiction évidente avec la première, mais nous ne saurions le regretter. Grâce à elle, Berkeley évite l'écueil du panthéisme et la confusion de l'absolu et du relatif. Dépassant l'idéalisme objectif, il aboutit à un immatérialisme ou spiritualisme absolu très proche de notre philosophie personnelle telle que nous l'exposerons plus loin. Le monde extérieur a une existence objective, mais il n'est pas et ne peut pas être matériel. Autrement dit, la réalité ne peut être une substance étendue et soumise au mécanisme, une sorte de substratum inerte qui est censé être sous les qualités sensibles et les supporter. Non seulement ce substratum est inconnaissable, mais encore il se confond avec le néant, puisqu'il est lui-même, par hypothèse, dépourvu de toute espèce de qualités : « Il n'y a point de matière, dit Berkeley dans la conclusion de ses *Dialogues*, si par ce mot on entend une substance destituée de la pensée et existant hors de l'esprit, mais il y a de la matière, si on entend par ce mot quelque chose de sensible dont l'existence consiste à être aperçu » [2].

[1] *Ibid.*, III.
[2] *Ibid.*, III.

* * *

L'idéalisme de Fichte présente les mêmes défauts que celui de Berkeley et, de plus, quelques autres qui lui sont particuliers. A certains points de vue, cette philosophie de Fichte est admirable, notamment par sa conception de la liberté, de la volonté et de la morale; mais elle manque malheureusement de cohésion et d'unité; plus que partout ailleurs les contradictions y fourmillent et portent, non sur le détail, mais sur le fond même du système. Pour Berkeley, l'idéalisme était la meilleure démonstration de l'existence de Dieu, parce que Dieu seul peut être la cause de nos sensations du moment que la réalité du monde extérieur est niée. Fichte reconnaît, lui aussi, que les moi relatifs ne peuvent pas créer eux-mêmes le non-moi. Ce dernier est donc le produit du moi absolu et divin. Seulement, dans toutes ses premières œuvres (en particulier dans celle qui est intitulée *Sur la croyance d'un gouvernement divin du monde* et qui le fit accuser d'athéisme), Fichte s'élève avec violence contre la théologie traditionnelle; il veut voir en Dieu, non plus une substance, une réalité toute faite, mais un idéal, un ordre moral. Dès lors, il y a une contradiction flagrante : d'une part, Fichte reconnaît que les moi finis sont incapables de produire le monde; d'autre part, il considère Dieu comme un idéal dont les esprits finis doivent se rapprocher sans cesse. Si donc l'absolu n'existe pas actuellement, mais doit se réaliser plus tard, il n'est plus possible de donner le moi absolu comme la cause du monde extérieur ou non-moi.[1] La seule conclusion logique serait de reconnaître que le monde sensible ne devrait pas exister puisque le

[1] *Doctrine de la science*, p. 216.

moi absolu n'est encore qu'une virtualité et que les moi relatifs sont, par définition, hors d'état de le créer.

Plus tard, d'ailleurs, Fichte donna une seconde forme à sa philosophie et aboutit à la conception d'un véritable Dieu, comme le montrent ses derniers écrits tels que la *Destination de l'homme* et les *Instructions pour la vie bienheureuse*[1]. Ce Dieu parfait est bien supérieur à cet absolu en puissance (notion contradictoire) ou à cet ordre moral abstrait que nous avait d'abord proposé Fichte. Mais, outre que cette nouvelle conception est inconciliable avec la première, elle ne saurait non plus nous satisfaire entièrement. Comme le dit très bien Willm, à propos de la seconde forme de la philosophie de Fichte, « Dieu est ici intelligence et volonté, mais il n'est pas assez nettement distinct, ontologiquement distinct des intelligences finies ».[2] Fichte a d'abord admis un relatif devenant peu à peu absolu et ensuite un absolu se confondant avec le relatif : il est tombé de Charybde en Scylla, et les deux formes de sa philosophie sont toutes deux également panthéistes bien que la seconde soit supérieure à la première.

L'idéalisme de Fichte présente encore une autre difficulté. Il insiste, en effet, sur la liberté absolue du moi : le moi ne rencontre pas le non-moi comme un obstacle, c'est une limite qu'il se donne. Mais, au fond, cette liberté est illusoire parce que le moi ne peut pas exister sans le non-moi ; par le fait même qu'il se pose comme existant, il pose également l'existence du non-moi : la thèse suscite fatalement l'antithèse. Dès lors, cette prétendue indépendance du moi est plus apparente que réelle, car il est

[1] Voir *Destination de l'homme*, trad. franç., p. 359, sqq. et *Instructions pour la vie bienheureuse*, p. 107-108 et *passim*.

[2] Willm, *Histoire de la philosophie allemande de Kant à Hegel*, t. II, p. 404.

éternellement en présence de ce dilemme : ou ne pas exister, ou exister limité par un non-moi. Le non-moi est une limite qu'il se donne, mais comme il *doit* se la donner, cela revient au même que si cet obstacle avait une existence indépendante. Un véritable absolu ne serait pas soumis à cette nécessité logique. Tel est, par exemple, le Dieu d'Aristote qui se suffit à lui-même, qui n'a pas besoin de s'opposer quelque chose de différent de lui. Il est la Pensée de la pensée, c'est-à-dire qu'au sein de cet absolu, l'antinomie sujet-objet s'est entièrement résolue dans la parfaite unité inconditionnée et vraiment libre.

Cette théorie du moi et du non-moi a, de plus, l'inconvénient de compromettre toute la morale de Fichte, si belle pourtant lorsqu'elle est isolée du reste du système. L'action morale, pour Fichte, c'est l'acte par lequel le moi triomphe peu à peu du non-moi, se dégage des contingences et prend conscience de sa liberté. Mais, pourrait-on objecter, de quel moi s'agit-il ? Est-ce du moi absolu ? Dans ce cas, l'action morale n'a pas de valeur réelle, car il n'y a de véritable mérite à triompher d'un obstacle que si cet obstacle est indépendant de celui qui tente de le surmonter. Or le non-moi n'est qu'un obstacle fictif, en quelque sorte, puisque le moi se l'est donné à lui-même. L'effort que le moi fait pour le vaincre n'est donc qu'un simple jeu, et sa victoire finale est comparable à celle d'un athlète franchissant un obstacle qu'il a lui-même dressé. La lutte proprement morale, au contraire, est bien autrement tragique, car elle met aux prises la volonté avec des adversaires qui ne sont pas sa propre création et qu'elle doit combattre sans savoir d'avance quel sera le vainqueur : c'est cette incertitude même qui donne à la victoire tout son prix.

Si maintenant nous supposons qu'il s'agit des moi

relatifs, la conception de Fichte n'est guère plus satisfaisante, car il faut alors supposer que ces obstacles contre lesquels se heurtent les individus finis sont suscités par le moi absolu et que, par conséquent, Dieu veut le mal et fournit comme à plaisir des occasions de chute à ses créatures. Toutes ces difficultés proviennent, en définitive, du panthéisme : lorsqu'un philosophe confond l'absolu et le relatif, il est entraîné malgré lui de contradiction en contradiction, de non-sens en non-sens. Seul le spiritualisme donnerait à cette morale sublime sa pleine signification parce qu'il concevrait, d'une part Dieu absolu et parfait, et d'autre part les êtres relatifs luttant contre leur propre imperfection pour se rapprocher toujours plus de leur idéal, la perfection divine. Mais Fichte n'a malheureusement jamais distingué nettement Dieu des créatures. « Le défaut de cette philosophie, dit Willm, est non de ne voir dans l'univers que la manifestation de Dieu, la pensée divine réalisée, posée hors de lui, mais d'en nier la réalité indépendante, quant à l'homme d'en méconnaître la grandeur et la beauté et de le supprimer violemment, ne pouvant l'expliquer et le comprendre. »[1]

Le panthéisme de Fichte se développe de plus en plus chez Schelling et Hegel au point de prédominer sur l'idéalisme.[2] Schelling critiqua précisément Fichte d'avoir admis que le moi produisait le non-moi puisque l'un n'existe pas sans l'autre et qu'il n'y a jamais de sujet sans objet. Il fut d'avis que l'absolu devait être cherché au-delà du moi et du non-moi dans un principe à la fois

[1] Willm, *op. cit.*, t. II, p. 408.
[2] Pour bien marquer la différence entre Fichte et ses successeurs, on pourrait dire que la philosophie de Fichte est un idéalisme panthéiste, tandis que celle de Schelling et de Hegel est un panthéisme idéaliste.

antérieur et supérieur à la dualité sujet-objet.[1] Il rejoignait ainsi Spinoza pour lequel il avait une grande admiration : l'absolu de Schelling, c'est la substance de Spinoza[2], et au sein de cet absolu se produit la synthèse des contraires, l'identité du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, du monde idéal et du monde réel. Le moi et le non-moi ne sont que deux modes de l'absolu, analogues à la pensée et à l'étendue de Spinoza, qui sont consubstantiels l'un à l'autre et se développent selon la même loi en vertu d'un parallélisme rigoureux. « Une seule et même cause, dit Willm, une seule et même activité produit le monde réel et le monde idéal, celui-là sans conscience, celui-ci avec conscience ; et le même esprit qui se manifeste dans la nature se manifeste aussi dans l'histoire par laquelle Dieu se réalise. Ainsi Dieu est partout, dans l'esprit, dans la nature, dans l'histoire : il y a pour le tout unité absolue de substance et unité d'action. »[3].

La philosophie de Schelling n'est donc qu'une réplique du spinozisme et entraîne, par conséquent, la négation de l'individualité et de la liberté, la violation du principe de contradiction et l'harmonie préétablie avec toutes ses difficultés. Schelling avait, il est vrai, un penchant pour le mysticisme qui était tout à fait étranger à Spinoza, et auquel il doit sa parenté d'idées avec Plotin et Bœhme, ainsi que ses vues profondes sur l'art et la religion. Mais il était loin, en revanche, d'avoir la rigueur de Spinoza, et sa pensée, comme celle de Fichte, est toujours restée

[1] Voir *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Grimblot, p. 42, sqq. et 66, sqq.

[2] Schelling reproche à Spinoza d'avoir posé une substance absolue distincte du moi, mais en réalité il ne fait pas autre chose lui-même puisque son absolu est la synthèse du moi et du non-moi, c'est-à-dire n'est ni l'un ni l'autre, de même que la substance n'est ni la pensée ni l'étendue.

[3] Willm, *op. cit.*, t. III, p. 371.

vague et indécise. Dans ses dernières œuvres, il incline vers la conception de la personnalité de Dieu et de la volonté créatrice. Mais le fond de sa doctrine reste un monisme logique dont le premier principe est un concept abstrait plutôt qu'une réalité vivante et morale.[1]

Quant au système de Hegel, il est comme la conciliation de ceux de Fichte et de Schelling puisqu'il emprunte au premier son évolutionnisme et au second son panthéisme absolu. Avec Schelling et Spinoza, Hegel conçoit l'absolu comme immanent dans le relatif, et avec Fichte il professe que cet absolu n'est pas une réalité toute faite, mais une réalité qui devient. C'est le devenir qu'il pose à la base de sa philosophie, remettant en honneur le *πάντα ῥεῖ* d'Héraclite. Le plus grave défaut de Hegel, c'est d'abuser de la logique, du pur intellectualisme. Son Idée n'est qu'une froide abstraction parce qu'il a confondu le général avec l'universel, c'est-à-dire l'unité logique du concept et l'unité réelle de l'absolu. L'idée devient, mais ce devenir n'est pas un progrès véritable et n'a pas de valeur morale parce qu'il est fatal : c'est une évolution nécessaire et aveugle qui répète éternellement le même rythme monotone : thèse, antithèse, synthèse.

Tout le système en impose d'abord par son architecture rigide qui paraît d'une solidité à toute épreuve. Mais c'est une solidité fallacieuse parce qu'elle est artificielle. L'édifice est bâti tout entier *a priori*, c'est-à-dire dans le vide ; la base de l'expérience fait totalement défaut. Selon Hegel, on doit, non pas observer la nature, mais la construire, et cela en vertu de la célèbre formule : « Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel »[2]. Formule juste, si l'on entend par là que rien de ce

[1] Voir Willm, *op. cit.*, t. III, p. 373-377.
[2] *Philosophie du droit*, préface.

qui existe ne peut être inintelligible parce que l'existence elle-même a besoin d'une raison suffisante. Mais formule fausse et dangereuse dans la bouche du panthéiste Hegel, qui ne distingue pas la raison humaine et faillible de la raison divine et absolue. L'esprit humain, grisé par un orgueil insensé, s'arroge le droit de légiférer sur l'univers ; il s'imagine qu'il peut façonner la réalité à sa fantaisie. Prétention ridicule qui ne tarda pas à amener une violente réaction : comme Icare, la raison finie avait cru atteindre directement l'infini et elle tomba, les ailes brisées, dans l'abîme du scepticisme et du matérialisme. Au dogmatisme fantaisiste de la métaphysique succéda le dogmatisme grossier du naturalisme ; ils sont également faux tous deux par leur ambition d'embrasser *toute* la réalité : Hegel avait cherché à supplanter la science ; Büchner chercha à supplanter la philosophie, et ils se fourvoyaient l'un et l'autre car le savoir humain doit être constitué *à la fois* par la science et la philosophie, c'est-à-dire user de deux méthodes appropriées selon qu'il veut connaître le phénomène ou le noumène.

La réalité, selon Hegel, est neutre, indifférente ; c'est une pure virtualité qui peut devenir également tous les contraires.[1] Or l'hégélianisme présente justement ce même caractère d'indifférence. Il n'est ni spiritualiste, ni matérialiste, il efface tous les caractères spécifiques, il ramène tout à une unité indéterminée et vague[2]. Confusion de la science et de la philosophie, de l'ordre logique et de l'ordre ontologique, de Dieu et du monde, fatalisme,

[1] « L'être, dit Hegel, est l'indétermination absolue, laquelle indétermination est aussi le non-être. » (*Logique*, trad. Véra, t. I. p. 402.).

[2] Cf. Hegel, *Logique*, t. I, p. 405 : « La philosophie est cette science... qui doit placer l'homme dans un état d'indifférence telle que ce soit une seule et même chose pour lui que ces fins et ces vues soient ou ne soient pas. »

négation de l'individualité, telles sont les erreurs de ce système dans lequel les découvertes géniales de Fichte, sa foi dans la liberté et la volonté sont, ou affaiblies ou complètement dénaturées. Willm a prononcé sur lui un jugement dur, mais juste : « Tout est en péril dans cette philosophie, dit-il, le monde réel et le monde spirituel, Dieu et l'homme.[1] — Si la doctrine de Platon et du christianisme selon laquelle l'homme est fait à l'image de Dieu et doit sans cesse travailler à lui ressembler est la base d'une morale élevée et généreuse, celle qui identifie absolument l'homme avec Dieu ne peut produire que l'orgueil et l'indifférence. »[2] Le panthéisme fataliste de Hegel est dangereux surtout pour la morale, parce qu'il engendre le faux optimisme, non celui du spiritualiste qui a foi en l'absolue perfection de Dieu. mais cet optimisme monstrueux qui justifie le mal en le déclarant nécessaire, qui le divinise, et enlève ainsi toute raison d'être aux aspirations de la conscience vers le bien, vers le mieux.

[1] Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. IV, p. 327.
[2] *Ibid.*, t. IV, p. 332.

§ 3. *Conclusion*

La partie critique de notre ouvrage est maintenant achevée. Elle est, à elle seule, un tout complet, c'est-à-dire la démonstration de l'unité fondamentale de cette *quaedam perennis philosophia* dont parle Leibniz. Quoi qu'en disent les sceptiques et les positivistes, il n'y a pas de solutions contradictoires d'un même problème, mais bien plutôt des solutions de plus en plus vastes et plus compréhensives. Si la philosophie donne de prime abord cette impression de chaos, cela provient de ce qu'on l'étudie presque toujours dans son développement historique. De la sorte, on constate bien une évolution, car il est indéniable que la plupart des philosophes subissent plus ou moins l'influence de leurs prédécesseurs immédiats. Mais cette évolution est plutôt une suite d'actions et de réactions qu'un progrès continu et régulier.

Pour faire apparaître ce progrès de la spéculation, il faut laisser entièrement de côté l'ordre chronologique et lui substituer un ordre logique.[1] C'est ce que nous avons fait, en prenant comme critère de la valeur relative des divers systèmes la formule de Leibniz : « Les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient ». Nous avons d'abord rencontré le matérialisme, qui n'obtient l'unité qu'en niant l'esprit et en expliquant au rebours du bon sens le supérieur par l'inférieur. Le panthéisme vient ensuite. Il ne nie plus l'esprit, mais son monisme n'est qu'apparent, puisque l'opposition de l'esprit et de la matière

[1] Hegel a eu tort de confondre ces deux ordres : « L'histoire de la philosophie, dit-il, est une seule et même philosophie, qui a parcouru différents degrés... *La dernière philosophie dans l'ordre du temps* est le résultat de toutes les philosophies précédentes et doit, par conséquent, en contenir les principes (*Logique*, trad. Véra, t. I, p. 200).

subsiste dans l'unité confuse du Grand Tout. Cette opposition, le spiritualisme dualiste a le mérite de la reconnaître franchement. Il établit une distinction nette entre le psychique et le physique, évitant ainsi les fausses solutions et le verbalisme creux. Mais il refuse de faire suivre son analyse d'une synthèse qui, seule, rétablirait l'unité postulée par la raison : là gît son imperfection. L'idéalisme, enfin, va plus loin que le dualisme : ce dernier proclamait la supériorité de l'esprit, mais il laissait à côté de lui la matière; l'idéalisme, au contraire, n'admet qu'une seule réalité véritable : la conscience, le moi. Il est donc l'exact opposé du matérialisme : l'un affirme la matière et nie l'esprit; l'autre affirme l'esprit et nie la matière. Ce monisme idéaliste est, cela va sans dire, de beaucoup préférable au monisme matérialiste, puisque, cette fois, c'est le supérieur qui explique l'inférieur. Mais il n'est pas non plus entièrement satisfaisant, car il nie, lui aussi, la moitié de la réalité.

Nous avons donc, jusqu'à présent, cherché vainement l'unité véritable. De tous les systèmes que nous avons étudiés successivement, certains nous ont paru supérieurs aux autres, mais nous avons dû reconnaître, après les avoir discutés consciencieusement, qu'aucun d'eux n'était à proprement parler un monisme. Ou bien l'antinomie esprit-matière est avouée, ou bien elle est masquée, mais jamais elle n'est réellement résolue : sur ce point, nous sommes arrivé, d'un bout à l'autre de notre première partie, à une solution négative.

C'est le désir de donner une solution nouvelle du problème de l'Être dans le sens du monisme parfait, qui nous pousse à exposer notre conception personnelle de l'univers. Mais nous ne nous sentions le droit de le faire qu'après nous être convaincu de l'utilité de l'effort que nous allons

tenter. La première partie de notre ouvrage n'a donc pas seulement pour but de mettre en lumière l'unité de la philosophie. Elle est avant tout une préparation à la seconde partie qui lui est intimement liée, et qui seule lui donnera sa pleine signification. Pour plus de clarté, nous avons séparé notre exposé critique de notre exposé positif. Sans cela, nous aurions dû réfuter à mesure les théories que nous estimons fausses, et il en serait résulté une confusion regrettable. Aussi avons-nous préféré nous acquitter dès le début du premier devoir qui nous incombait : discuter les divers systèmes pour en montrer les lacunes et les erreurs. Maintenant, nous pouvons marcher librement en avant sans qu'il soit besoin de nous arrêter à tout moment pour combattre des opinions qui ne sont pas les nôtres. La légitimité de notre propre système apparaîtra d'elle-même, et il ne risquera pas d'être confondu avec tel ou tel autre, car, s'il semble parfois très proche du monisme matérialiste ou du monisme idéaliste, cette analogie, nous le déclarons d'emblée, est une pure apparence.

Nous nous efforcerons de trouver une unité capable d'embrasser la réalité tout entière, c'est-à-dire qui soit une véritable cause première donnant l'explication de toutes les manifestations de l'Etre. C'est pourquoi notre point de départ sera le spiritualisme dualiste. Son mérite, nous l'avons dit, est de distinguer soigneusement l'esprit et la matière et d'admettre l'existence objective de chacun des deux ordres de phénomènes. Mais il faudrait aller plus loin que lui et, après avoir fait l'analyse des faits physiques et des faits psychiques, les réconcilier finalement dans une synthèse aussi vaste et aussi compréhensive que possible, au lieu de les opposer les uns aux autres comme des ennemis à jamais irréductibles. Dépassant le dualisme, nous tenterons de ramener la matière à l'esprit, mais tou-

jours selon la méthode synthétique pour être fidèle à notre principe directeur : éviter la négation pure et simple, les solutions prématurées et incomplètes qui embrassent une partie et non la totalité des phénomènes à expliquer, qui mutilent la réalité, afin de la faire rentrer de force dans des cadres trop étroits. Aussi, bien que nous soyons d'avis, avec les idéalistes, que l'esprit est la seule véritable réalité, nous ne nierons pas comme eux la matière et le monde extérieur. Ils font de la matière un fantôme, nous tâcherons de la spiritualiser et de la ramener, par synthèse, à l'unité primordiale de l'esprit pur.

Nous ajouterons encore un mot pour éviter toute équivoque et toute erreur d'interprétation. Notre doctrine personnelle est présentée comme l'achèvement de cette évolution logique de la philosophie dont nous avons parcouru successivement les différents stades, mais il va sans dire que nous ne donnons nullement cet ordre pour absolu. Il représente notre propre point de vue et rien de plus : *pour nous*, la théorie qui va être exposée est préférable à toute autre, et c'est pourquoi nous allons la défendre avec les meilleurs arguments possibles. Seulement, si elle est notre vérité, nous savons fort bien qu'elle n'est pas *la Vérité*, car rien n'est plus loin de notre intention que le dogmatisme. Nous répudions hautement l'orgueil inouï d'un Hegel donnant sa doctrine pour définitive et prétendant barrer le chemin aux chercheurs futurs. Plus un problème est difficile, plus il est nécessaire de conclure en disant : Voilà ce que je crois être la vérité, mais c'est une vérité partielle et entachée d'erreur, parce que nul ne peut saisir entièrement la raison dernière des choses. Il reste toujours un inconnu mystérieux, et c'est ce mystère même qui fait la grandeur de la philosophie.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE I

Le Monde

§ 1. *La continuité universelle*

Natura non facit saltus.
Leibniz.

On peut distinguer trois stades dans l'élaboration de la connaissance. Au début, elle est synthétique ; ensuite elle devient analytique, et finalement elle atteint son plus haut degré de perfection en revenant à la synthèse. Quelques exemples feront bien saisir ce processus évolutif. La forme inférieure de la connaissance, c'est la connaissance spontanée et vulgaire, celle que Platon appelle δόξα. Elle se rencontre chez les enfants, les gens peu instruits, les peuples primitifs et, d'une manière générale, s'oppose à la connaissance scientifique. Son caractère propre, c'est de ne donner qu'une impression globale et confuse des choses : pour un enfant, il n'y a pas, par exemple, des bouleaux, des sapins, des tilleuls, etc. ; il n'y a que des arbres. Et dans la vie courante, on désigne une quantité d'animaux très différents sous le nom d'insectes, sans qu'il soit besoin de préciser davantage en appelant tel insecte un orthoptère, tel autre un coléoptère, etc. Dans la connaissance spontanée, l'esprit ne dispose que d'une classification simpliste et grossière parce qu'il n'analyse pas les objets de façon à se rendre compte de leurs différences spécifiques. Il les accepte tous en bloc par une sorte de synthèse inconsciente qui n'est au fond qu'une absence

d'analyse. L'attention n'est pas encore éveillée et l'intelligence se contente d'un à peu près ; restant à la superficie des choses, elle est souvent la dupe d'illusions de toutes sortes. Ainsi, quelqu'un qui n'a aucune culture scientifique considère une baleine comme un poisson et une chauve-souris comme un oiseau, parce qu'il est frappé seulement par le fait tout extérieur que la baleine vit dans l'eau et que la chauve-souris vole. L'analyse, au contraire, prouve qu'en dépit des apparences la baleine et la chauve-souris ont plus de caractères communs avec n'importe quel autre mammifère qu'avec les poissons ou les oiseaux.

Cette connaissance empirique suffit aux besoins de la vie pratique, mais elle ne saurait satisfaire le désir de savoir qui est inné chez l'homme. Elle ne tarde donc pas à être remplacée par une connaissance désintéressée et raisonnée qui est celle de la science. L'intelligence ne vagabonde plus au hasard, elle s'impose une méthode de recherche fondée principalement sur l'analyse. Examinant avec soin deux phénomènes qui, au premier abord, paraissaient identiques, elle découvre bientôt des différences ; et le résultat de ces expériences et de ces observations aussi exactes et aussi précises que possible est une classification rationnelle des objets qu'il s'agissait d'étudier. Tous ceux qui présentent certains caractères essentiels forment un genre, mais au sein du genre il y a généralement plusieurs espèces, selon que les unités qui composent le genre diffèrent entre elles par des caractères d'importance secondaire. Les classifications les plus typiques sont celles que les sciences naturelles ont établies pour les animaux et les végétaux. Elles sont comme une collection de compartiments qui eux-mêmes sont divisés en compartiments plus petits, et ainsi de suite. Après le genre, il y a l'espèce, après l'espèce le groupe et le sous-groupe, et l'on passe ainsi

par degrés de la notion générale d'être à la notion particulière d'individu, terme ultime de l'analyse. L'analyse et la classification qui en est le fruit sont à la base de toutes les sciences, et l'on s'aperçoit bientôt que, dans la nature, la multiplicité est infinie et que, plus les moyens d'investigation sont perfectionnés et la méthode rigoureuse, plus les distinctions deviennent nombreuses et ténues. A mesure que la science avance, des identités apparentes s'évanouissent et de nouvelles subdivisions deviennent nécessaires.

Si utile que soit l'analyse, elle n'est cependant pas la forme définitive de la connaissance, mais seulement une forme transitoire. Après avoir séparé, il faut unir, après avoir fait saillir les différences, il faut discerner une communauté d'origine. Aussi la science, en progressant, parachève l'œuvre de l'analyse par une synthèse toujours plus complète et plus hardie. Cette synthèse seule permet à l'intelligence d'atteindre l'unité au lieu de rester perpétuellement en présence d'une dispersion, d'une multitude indéfinie de faits hétéroclites. Expliquer, pour la science, ce n'est pas donner le pourquoi des phénomènes, car le véritable pourquoi lui est inaccessible, mais c'est bien plutôt rattacher les phénomènes les uns aux autres et montrer qu'ils sont tous les effets d'une cause unique. Cette tendance unificatrice est très caractéristique dans la science contemporaine. C'est ainsi que la physique en est venue à reconnaître une parenté indéniable entre les phénomènes de lumière, de chaleur et d'électricité qu'elle ne considère plus comme le produit d'autant de forces distinctes et irréductibles, mais comme des manifestations communes et transformables les unes dans les autres d'une même énergie. De même la chimie ne désespère pas que la transmutation des corps rêvée par les alchimistes ne devienne

un jour une réalité, et la biologie a été contrainte d'abandonner le dogme de l'immutabilité des espèces. Enfin l'unification s'opère, non plus seulement au sein de telle ou telle science particulière, mais aussi entre les divers domaines de la science générale, notamment entre la physique et la chimie.

L'idéal poursuivi par la science est donc la synthèse, mais combien cette synthèse est différente de celle qui précédait l'analyse. Elle est, cette fois, consciente et raisonnée, car elle bénéficie de tout le travail préliminaire accompli à l'aide de l'analyse. Elle ne réunit plus au hasard des faits quelconques sur la foi d'une analyse tout extérieure et superficielle mais, sans méconnaître les différences réelles, elle parvient à discerner une unité tout aussi réelle et plus profonde. Elle peut ainsi remonter petit à petit la série des causes dans le sens du particulier au général.

En philosophie, la synthèse joue un rôle encore plus important que dans les sciences, mais cependant elle doit toujours être précédée et préparée par une analyse consciencieuse. Sinon, elle n'est qu'une généralisation hâtive et illégitime, source d'erreurs de toutes sortes. Les anciens philosophes grecs procédaient presque exclusivement par synthèse. Ne disposant pas encore d'une méthode rigoureuse, ils voulaient aller droit au but et trouver immédiatement un principe premier des choses. Pour l'un c'était l'eau, pour l'autre l'air, sans que cette cause initiale fût justifiée par un raisonnement et par l'observation attentive des faits. Mais l'abus de la synthèse n'est malheureusement pas propre aux tout premiers philosophes. Les matérialistes et les idéalistes les plus modernes se rendent coupables de la même erreur. Ils choisissent un groupe de faits et s'efforcent d'y ramener arbitrairement tous les autres : les

uns veulent que la matière produise l'esprit, les autres que l'esprit produise la matière, tandis que, pour résoudre véritablement la dualité dans l'unité, il faudrait, non pas nier l'un ou l'autre des termes, mais les admettre également tous deux, et ensuite chercher un moyen terme, un trait d'union entre eux.

Autrement dit, pour arriver au monisme, il faut passer par le dualisme. Le dualisme est donc un stade intermédiaire, une sorte de tremplin d'où la pensée s'élance vers l'unité parfaite. L'erreur n'est pas d'y passer, mais de s'y arrêter. Car le refus d'aller plus loin, outre qu'il soulève immédiatement les nombreuses difficultés que nous avons signalées plus haut, implique l'existence d'une dualité absolue et inhérente à l'être. Les dualistes ne disent pas qu'ils sont incapables de remonter au-delà de deux principes, mais bien que ces deux principes sont irréductibles et primordiaux, affirmation qui est grosse de conséquences. En effet, comment concevoir un univers privé d'une unité fondamentale et composé de deux parties qui sont séparées par un abîme, entre lesquelles toute communication, de quelque nature qu'elle soit, est une impossibilité logique ? Autant vaudrait dire alors qu'il y a deux univers, deux causes premières, deux absolus, et cette façon de s'exprimer aurait, du moins, l'avantage de rendre évidente l'absurdité du dualisme. Mais la raison s'inscrit en faux contre cette conception. L'univers, par définition, doit être l'ensemble de *tout* ce qui existe, et il doit aussi être un κόσμος, c'est-à-dire un tout harmonieux. Il doit donc être un ; cette unité, d'ailleurs, n'est pas incompatible avec la diversité, et elle ne signifie pas que le monde soit un seul bloc uniforme comme le croyait Parménide, mais seulement qu'il ne renferme aucune contradiction originelle, et que les êtres particuliers, si différents qu'ils soient les

uns des autres, sont tous reliés par une communauté d'essence.

Nul mieux que Leibniz n'a mis en lumière cette unité harmonieuse de l'univers. *Σύμπνοια πάντα*, dit-il dans sa *Monadologie*,[1] et toute sa métaphysique, comme toute sa psychologie, est fondée sur cet adage latin : « *Natura non facit saltus* ».[2] Quelle vérité profonde renferment ces quatre mots, et combien la philosophie et la science ont tort de la méconnaître presque toujours ! L'esprit analyse et classe, mais il oublie ensuite de faire la synthèse, qui serait le complément indispensable de l'analyse. Il s'imagine que les classifications, qu'il a lui-même établies, ont une valeur objective, alors qu'elles ne sont qu'un moyen commode pour lui de saisir avec clarté une multiplicité d'objets. En effet, nous ne constatons nulle part, dans la nature, des séparations tranchées, mais toujours un passage progressif d'un groupe d'êtres à un autre groupe, d'un ordre de phénomènes à un autre ordre. Seulement, lorsque nous sommes en présence d'une série continue d'objets, la connaissance que nous en avons est toujours confuse. Pour la rendre claire, force nous est de classer, c'est-à-dire de grouper, selon un critère adopté d'avance, certains faits ensemble, puis d'autres faits, qui présentent des caractères différents, également ensemble, et ainsi de suite.

La raison humaine est ainsi faite qu'elle est incapable de saisir le mouvement, le changement, l'évolution, bref tout ce qui est continuité mouvante. Pour avoir prise sur ce flux qui se dérobe à elle comme une ombre, elle doit le modifier. Du mouvement continu elle fait une série discontinue de points, de l'évolution continue une succession

[1] *Monadologie*, 61.
[2] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. Boutroux, p. 135.

discontinue de stades fixes.[1] Cette transformation n'a pas d'inconvénient pourvu qu'on ne la méconnaisse pas ; mais précisément l'esprit cède volontiers à la tentation de prendre la réalité déformée pour la réalité véritable et s'expose ainsi à des méprises graves. Il faudrait, au contraire, distinguer avec le plus grand soin la réalité telle qu'elle est de la réalité telle que l'entendement la fait, lorsqu'il y applique une sorte de cadre rigide et *a priori* qui est sa propre création, lorsqu'il la divise en catégories. Car ces deux réalités ne sont pas plus identiques que l'ellipse n'est identique au cercle dont elle est la projection : la première est continue et vivante, la seconde est discontinue et morte. Une classification n'est donc pas l'image fidèle de la réalité ; elle n'en est que le symbole puisque l'intelligence, pour avoir une conception claire de cette réalité mouvante, a dû la découper en tranches, la fragmenter en parties dont chacune correspondît à un compartiment séparé des autres par une cloison étanche. On pourrait comparer la classification à un papier transparent et réticulé qu'on applique sur un dessin. Le dessin semble alors un assemblage de petits carrés contigus, mais nettement délimités par un contour précis. Qu'on enlève le papier et la discontinuité disparaît aussitôt : on voit le dessin tel qu'il est, comme un seul tout formé de lignes continues.

L'étude des sciences naturelles, en particulier, rend

[1] M. Bergson est d'avis que cette habitude de découper le réel par fragments est le résultat de la vie pratique qui nous oblige à prévoir l'avenir et, par suite, à supposer qu'il est la répétition du passé. Nous croyons que la discontinuité est également une exigence de la raison purement spéculative et désintéressée parce que le changement progressif et la continuité ne fournissent pas de concepts clairs et bien définis, tels que les veut la science. Ainsi la philosophie seule a la faculté de saisir ces notions fluides par l'intuition, mais il faudrait pour cela qu'elle renonçât définitivement à se faire l'humble servante de la science pour recouvrer son indépendance. (Voir *Evolution créatrice*, p. 31, sqq.; *Matière et mémoire*, p. 219, sqq.)

évident ce caractère *a priori* et conventionnel de la classification. Pour des raisons de commodité, le monde physique a été divisé en trois règnes, chacun des règnes en genres, espèces et groupes. Mais ce serait se fourvoyer étrangement que de croire à la réalité objective de ces divisions. Une observation moins superficielle fait justice de cette illusion, et l'on aperçoit que, dans la nature, il n'y a jamais de séparation nette entre deux règnes, deux genres ou deux espèces. A la limite de deux compartiments, il y a toujours des cas douteux dont on ne sait si l'on doit les ranger dans l'une ou dans l'autre de ces catégories ; et il est, le plus souvent, très difficile de décider si la ligne de démarcation doit passer ici plutôt que là. Il y a, par exemple, des êtres d'une nature ambiguë et mixte, tels que les zoophytes, qui tiennent à la fois des végétaux et des animaux ; des animaux qui présentent certains caractères spécifiques des oiseaux et en même temps certains autres qui sont propres aux mammifères, etc. Aussi la biologie moderne a-t-elle dû renoncer à voir dans les espèces des formes immuables, des moules distincts et fixes, pour admettre les théories évolutionnistes.

Nous voyons donc que la classification, fruit de l'analyse, n'est pas adéquate à la réalité ; elle n'en est que le schéma grossier, et cela même si l'on multiplie à l'infini les divisions et les subdivisions. Car avec une succession de stades, si rapprochés qu'on les conçoive, on ne fera jamais une évolution continue, de même qu'une succession de points n'est pas une ligne et une succession d'arrêts n'est pas un mouvement. Dans la nature, tout change par degrés insensibles, et devient autre à la façon des couleurs du spectre qui sont fondues les unes dans les autres. Si l'on figure sur du papier sept bandes de couleurs nettes, on n'aura pas un spectre, parce que, dans le spectre, il est

impossible de déterminer exactement où finit le violet et où commence l'indigo, où finit l'indigo et où commence le bleu, etc. Or la collection des espèces n'est pas plus la nature réelle que les sept bandes de couleur ne sont le véritable spectre.[1]

*
* *

La philosophie, elle aussi, s'est efforcée de classer, et la grande division qu'elle a établie est celle des faits psychiques et des faits physiques. Cette distinction de l'esprit et de la matière était nécessaire et justifiée par l'expérience. Aussi l'erreur n'a pas été de la faire, mais de la mal poser; de cette faute initiale sont nés ces problèmes factices, et par là-même insolubles, ces difficultés que l'esprit se crée comme à plaisir et qu'il s'étonne ensuite de ne pouvoir surmonter. En effet, l'observation, pourvu qu'elle ne soit pas faussée par des idées préconçues, nous montre seulement une *différence* entre les phénomènes psychiques et physiques, tandis que le dualisme les oppose et les met en contradiction, comme si les uns étaient la négation des autres. Le grand coupable dans tout cela, c'est Descartes; car c'est lui qui, le premier, a défini l'esprit une chose pensante et la matière une chose étendue, et qui a prétendu que l'esprit était l'antithèse de la matière, la matière l'antithèse de l'esprit. Cette conception, remarquons-le, n'a jamais été celle des philosophes grecs. Platon, par exemple, dont la doctrine passe à tort pour un dualisme radical, a établi entre l'esprit et la matière un tout autre rapport: celui de la perfection à l'imperfection. Et Aristote,

[1] M. Bergson a pareillement distingué la durée rationnelle « où nous nous regardons agir » et « dont les éléments se dissocient et se juxtaposent » de la durée réelle « où nous agissons » et dans laquelle « nos états se fondent les uns dans les autres » (*Matière et mémoire*, p. 205).

après lui, s'est placé au même point de vue lorsqu'il a distingué la forme de la matière.

Descartes, au contraire, a conçu l'esprit et la matière comme contradictoires et, lorsqu'il voulut expliquer leur union, il s'est trouvé naturellement très embarrassé. Le plus curieux, c'est que tous les philosophes postérieurs à lui, sauf quelques rares exceptions, se sont engagés dans la même impasse. Arrivés au bout, ils ont essayé d'en sortir, mais ils n'ont pas mieux réussi que Descartes lui-même : les issues qu'ils ont prétendu trouver sont fausses et ne mènent à rien. Spinoza, en faisant de l'esprit et de la matière deux attributs d'une même substance, Fechner, Bain et d'autres, en les déclarant étroitement unis, masquèrent seulement l'antinomie. Quant aux matérialistes et aux idéalistes, ils ont contredit les données de l'expérience en niant, qui l'esprit, qui la matière. Pour arriver à un résultat, il eût fallu remonter à la source du mal et soumettre à une critique serrée la définition cartésienne de l'esprit et de la matière, au lieu de l'accepter comme un axiome indiscutable ; peut-être alors aurait-on reconnu son inexactitude. Mais la prendre comme point de départ, c'était se condamner d'avance à un échec, c'était s'escrimer une fois de plus sur le problème insoluble de la communication des substances. Toute philosophie qui admet implicitement la définition de Descartes est de fait, sinon d'apparence, un dualisme radical ; et la solution qu'elle propose de l'union de l'âme et du corps n'est, par conséquent, qu'une fausse solution : on se paie de mots, on cherche partout des palliatifs et des échappatoires, mais vainement : le problème subsiste entier et insoluble.

Dans notre tentative de surmonter le dualisme, nous procèderons tout autrement. D'ordinaire, les philosophes déclarent *a priori* que l'esprit et la matière sont séparés

par un abîme, et ensuite ils sont incapables d'accorder cette affirmation avec l'expérience. Ne vaudrait-il pas mieux raisonner *a posteriori* et, puisque nous constatons l'union de l'âme et du corps, en inférer qu'ils ne sauraient être contradictoires ? Outre cette raison fournie par l'observation immédiate, une autre encore nous invite à ne pas couper sans appel toute communication entre l'esprit et la matière par la définition même que nous en donnons : c'est celle de l'analogie. Partout, en physique et en chimie comme en sciences naturelles, on a d'abord multiplié les classes d'êtres et d'objets ou les causes considérées comme radicalement distinctes et séparées les unes des autres ; puis cette multiplicité s'est peu à peu résolue dans l'unité, au fur et à mesure des progrès réalisés. Quel motif avons-nous, par conséquent, de considérer l'esprit et la matière comme à jamais irréductibles quand, d'autre part, la simple logique nous avertit que l'univers ne peut pas recéler d'opposition originelle ?

D'ailleurs, la preuve que cette dualité, érigée en vérité absolue, est plus ou moins arbitraire, c'est qu'il n'est pas du tout nécessaire d'admettre deux principes seulement. On pourrait tout aussi bien en admettre trois, par exemple, car il y a presque autant de différence entre l'organique et l'inorganique, entre ce qui vit et ce qui ne vit pas, qu'entre l'esprit et la matière. La trinité du monde inorganique, du monde organique et du monde spirituel est donc aussi plausible que la dualité du monde matériel et du monde spirituel. Descartes a fait passer une ligne de démarcation unique entre l'étendu et l'inétendu et, par suite, il ne distingue pas essentiellement un animal d'un minéral. L'un comme l'autre sont pour lui le produit du mécanisme, du jeu aveugle des « tourbillons », et pourtant la réduction à la matière brute des phénomènes vitaux, mouvement

spontané, sensibilité, développement, reproduction, etc., est à peine moins contestable que celle des phénomènes proprement psychiques que tente le matérialisme.

Un peu de réflexion montre donc que le dualisme soulève une foule de problèmes insoupçonnés ; mais des préjugés que l'habitude d'opposer continuellement le moral au physique a profondément enracinés dans notre esprit nous empêchent ordinairement d'y prêter attention. Et l'on semble même s'efforcer de compliquer le problème en comparant des faits aussi hétérogènes que possible, c'est-à-dire d'une part la matière brute, et d'autre part la pensée pure, celui de tous les phénomènes psychiques qui est le plus éloigné de la matière. Entre deux, il y a des intermédiaires, la nature organique, et surtout les phénomènes de sensation dont la nature semble être mixte et tenir à la fois de la matière et de l'esprit ; mais on n'en tient d'abord aucun compte.

Ce n'est qu'après avoir posé les fondements de la théorie ontologique qu'on daigne s'apercevoir qu'ils existent et, naturellement, lorsqu'il s'agit de les classer, on se trouve très embarrassé, car aucune place ne leur a été réservée dans cet univers construit *a priori* par la juxtaposition de la matière pure et de l'esprit pur. Il ne reste qu'un moyen de se tirer d'affaire : les rejeter avec désinvolture dans le domaine de la matière. La matière a été définie comme étendue et inerte, la vie semble une force ; la matière et l'esprit passent pour radicalement séparés, la sensation semble précisément former le trait d'union entre eux. Il n'importe. Les prémisses une fois posées, le raisonnement doit se poursuivre coûte que coûte jusqu'à la fin. S'il aboutit à une conclusion absurde et en contradiction avec l'expérience, le métaphysicien ne se trouble pas pour si peu. Comme il a raisonné selon les règles de l'art et qu'il ne

saurait douter de la justesse de ses prémisses, il n'y a pas à hésiter : son système a raison, la réalité a tort, et il voilera par d'habiles artifices de langage le désaccord du premier avec la seconde. Il paraîtrait bien ridicule le naturaliste qui, considérant à part une amibe et un mammifère, sans s'occuper des nombreuses espèces qui forment la transition entre le premier et le dernier échelon de l'espèce animale, en déduirait qu'il y a entre ces deux êtres une distance infranchissable. Les dualistes n'agissent pas autrement.[1]

Mais, nous objectera-t-on peut-être, vous avez beau invoquer toutes sortes de raisons contre le dualisme, vos attaques ne prévaudront point contre ce fait indéniable : l'esprit est pensée et activité, or la matière est inerte et ne pense pas ; la matière est étendue, or l'esprit est nécessairement inétendu. Donc le psychique et le physique sont deux, obstinément deux, et tous les efforts que vous faites pour triompher de cette dualité sont vains. C'est là justement que gît l'erreur, selon nous, et nous nous proposons de faire la critique de ces définitions de l'esprit et de la matière qui ne nous paraissent nullement des axiomes dont la vérité ne puisse faire l'objet d'aucun doute. Ou du moins, nous acceptons la définition de l'esprit parce qu'elle repose sur un fait primitif d'intuition. En revanche, la définition de la matière nous semble très contestable, et il convient de remarquer qu'*a priori* notre conception de la matière a beaucoup plus de chances d'être erronée que notre conception de l'esprit, puisqu'elle est une réalité extérieure à nous,

[1] Cf. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 52 : « Là même où la raison avoue ne pas connaître l'objet qu'on lui présente, elle croit que son ignorance porte seulement sur la question de savoir quelle est celle des catégories anciennes qui convient à l'objet nouveau. Dans quel tiroir prêt à s'ouvrir le ferons-nous entrer? De quel vêtement déjà coupé allons-nous l'habiller ? »

un non-moi dont le moi ne peut avoir une connaissance immédiate. Nous soutiendrons donc successivement ces deux thèses : 1° la matière n'est pas étendue ; 2° la matière n'est pas inerte. Elles sont en contradiction formelle avec l'opinion de Descartes et de presque tous les philosophes, mais nous sommes néanmoins convaincu qu'elles ne sont pas aussi paradoxales qu'elles le peuvent paraître. Nous laissons intacte la conception de l'esprit, fondée sur l'intuition, mais nous voulons rompre avec la conception courante de la matière. Elle est comme la citadelle du dualisme, citadelle qui passe à tort pour inexpugnable. Si nous parvenons à la détruire, l'antinomie esprit-matière s'écroule, et avec elle le dualisme.

§ 2. *L'étendue*

Lorsque Descartes définit la matière une substance étendue, il n'entend pas lui donner cette qualité entre plusieurs. L'étendue est, selon lui, la seule qualité objective de la matière; en langage scolastique, elle est l'essence de la substance matérielle. Aussi la proposition : « La matière est étendue » peut-elle se convertir, sans que le sens en soit aucunement changé, en cette autre proposition : « La matière est l'étendue », autrement dit matière et étendue sont une seule et même chose; leurs concepts sont identiques.[1] Tous les philosophes postérieurs à Descartes qui ont considéré la matière comme opposée à l'esprit (dualistes) ou comme constituant à elle seule toute la réalité (matérialistes), ont repris cette identification cartésienne de la matière et de l'étendue. Quelques-uns, il est vrai, tels que Locke et la plupart des matérialistes, accordent encore une autre qualité à la matière: l'impénétrabilité. Mais, d'abord, cette qualité n'est jamais présentée que comme accessoire. L'étendue, au contraire, est la qualité essentielle et caractéristique, celle qui, pour les dualistes, distingue la matière de l'esprit et qui, pour les matérialistes, est la condition *sine qua non* de l'existence, l'inétendu ne pouvant être, à ce qu'ils prétendent, qu'une abstraction réalisée. D'autre part, dans le chapitre que nous avons consacré au matérialisme, nous avons montré que l'impénétrabilité n'était, en dernière analyse, qu'une force de résistance et que, par conséquent, supposer la matière impénétrable, c'était lui supposer une force inhérente. Or, comme la force est nécessairement inétendue, on ne peut,

[1] C'est pourquoi Kant range le jugement : « Les corps sont étendus », parmi les jugements *analytiques*. (*Critique de la raison pure*, Introd., IV).

sans contradiction, l'attribuer à une substance qui a déjà l'étendue comme qualité essentielle.

Ainsi, c'est bien dans l'étendue que consiste, en définitive, la matière pour les dualistes et les matérialistes. Et c'est là précisément ce que nous contestons. En effet, comme tous ceux qui ne sont pas des idéalistes accordent à la matière une existence objective, identifier les deux notions de matière et d'étendue, c'est *ipso facto* considérer l'étendue comme une chose, comme une réalité objective et indépendante du sujet connaissant. Mais, depuis Locke, et surtout depuis Kant, le réalisme et le dogmatisme chers aux scolastiques ne règnent plus en souverains absolus. L'*Essai sur l'entendement humain* enseigna que la matière véritable ne pouvait pas être telle que nous la révélaient nos sens, parce que certaines des qualités que nous avons coutume de lui attribuer sont purement subjectives. Et le but de la *Critique de la raison pure* fut de montrer également que le moi modifie la réalité grâce aux formes de la sensibilité et aux catégories de l'entendement, que, par suite, il ne connaît que des apparences ou phénomènes, mais non la chose en soi ou noumène. Le criticisme de Locke et de Kant a donc ruiné le crédit du dogmatisme, et cette attitude de défiance envers la connaissance que nous avons du monde extérieur doit être celle de toute philosophie sérieuse. A dater d'eux, le réalisme, la croyance naïve dans le témoignage des sens ne sont plus choses permises. Avant d'échafauder des théories métaphysiques, il faut éprouver la solidité des notions qui leur servent de fondement. Et dans la question particulière qui nous occupe, il s'agit de savoir ce que c'est que l'étendue et quelle valeur nous sommes en droit de lui conférer.

Le problème à résoudre est donc celui-ci : l'étendue est-elle objective ou subjective, en avons-nous une connais-

sance immédiate ou médiate, est-elle une donnée de l'intuition ou des sens ? La réponse ne nous paraît pas douteuse : l'étendue est une notion empirique, puisque nous ne pouvons la connaître autrement que par les sens. Le moi a l'intuition de la pensée, parce qu'il est une conscience et que la conscience n'est pas autre chose que la pensée elle-même, entendue au sens large du mot; mais il ne connaît l'étendue, l'espace, que par l'intermédiaire des sens, et la preuve, c'est qu'il est impossible de concevoir l'étendue à la façon d'une idée pure et abstraite; on ne peut que l'imaginer.

On parle parfois, il est vrai, d'espace abstrait, mais il faut prendre garde de se laisser induire en erreur par cette locution inexacte. Pour un mathématicien, l'espace abstrait est un espace qui n'a aucune espèce de qualités autres que l'étendue, qui n'a ni forme, ni couleur, ni rien de semblable. Seulement, on ne doit pas conclure que cet espace est une véritable idée pure qui ne doit rien aux sensations. Nous avons, par exemple, une idée abstraite de la cause, de la force, etc., parce que nous les concevons sans pouvoir les imaginer. L'espace, au contraire, même l'espace géométrique dépourvu de qualités, ne ressortit pas à l'entendement pur, car, lorsque nous le pensons, nous ne pouvons faire abstraction complète des données sensibles. Il nous est possible, à la rigueur, de nous représenter un espace absolument vide, sans forme et sans couleur, mais, même alors, il y a une part de sensation, car nous imaginons cet espace, nous le *voyons* comme un lieu vide plus ou moins analogue à l'immensité d'un ciel sans nuages. Au sens strict du mot, l'expression d'espace abstrait est donc absurde, puisque notre notion de l'espace est toujours mêlée de sensations visuelles.

Locke distingue, dans la matière, les qualités pre-

mières ou objectives et les qualités secondes ou subjectives.[1] Au nombre des premières figure l'étendue, mais il est vraiment étrange que le sceptique Locke ait ainsi accordé toute sa confiance à l'étendue sans s'apercevoir qu'elle était aussi seconde que la couleur, l'odeur ou la saveur, puisqu'elle nous est connue uniquement par des sensations. La couleur est une donnée de la vue, l'odeur une donnée de l'odorat, la saveur une donnée du goût; de même, l'étendue est une donnée des sensations visuelles et tactiles réunies.[2] Sans doute, c'est une qualité qui, moins que les autres, est sujette à des variations provenant du sujet conscient. Un corps qui paraît rouge à une personne normale, paraîtra vert à un daltonien, ou bien un corps peut paraître froid ou chaud, amer ou doux, selon des circonstances purement accidentelles. L'étendue, au contraire, est une qualité plus constante, mais ce n'est cependant pas une raison suffisante pour lui accorder à la légère le privilège de l'objectivité absolue. Car, nous le répétons, elle est un produit des sensations et rien de plus. Si donc on met en doute la véracité des sens, il n'est pas permis de s'arrêter en chemin, de s'en tenir à des demi-mesures. Pourquoi certaines sensations seraient-elles trompeuses et d'autres pas? Pourquoi même un sens déterminé, la vue, nous tromperait-il dans certains cas et pas dans d'autres, ainsi que la théorie de Locke le fait supposer, puisqu'il déclare la couleur subjective et l'étendue objective?

[1] « Les idées des premières qualités des corps ressemblent à ces qualités et les exemplaires de ces idées existent réellement dans les corps, mais les idées produites en nous par les secondes qualités ne leur ressemblent en aucune manière et il n'y a rien dans les corps mêmes qui ait de la conformité avec ces idées ». (*Essai sur l'entendement humain*, l. II, chap. 8, § 15).

[2] C'est du reste, ce que reconnaît Locke lui-même: « Nous acquérons, dit-il, l'idée de l'espace *par la vue et par l'attouchement* ». (*Essai sur l'entendement humain*, l. II, chap. 13, § 2).

Locke n'a donc pas été assez hardi; il n'a pas tiré de sa doctrine toutes les conséquences qu'elle comportait, car, si l'on veut faire la critique de la connaissance sensible, une seule conclusion s'impose : c'est que *toutes* les qualités, sans exception, que nous attribuons aux corps sur la foi des sensations sont subjectives, et qu'une conception vraiment philosophique du monde extérieur ne peut être fondée, ni sur toutes les données sensibles, ni sur quelques-unes d'entre elles qui jouiraient, sans raison aucune, d'un crédit particulier. Cette conclusion, d'ailleurs, ne conduit pas au scepticisme absolu. Pourvu que l'on n'en force pas le sens, son enseignement se borne à ceci : la connaissance sensible étant purement relative au sujet, la matière ne peut pas être philosophiquement définie par des qualités sensibles. Quant à savoir si elle existe ou pas, et si nous disposons d'un autre moyen que les sens pour nous en former une notion plus adéquate, c'est une autre question qui doit être traitée à part et sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Pour le moment, nous nous en tenons à cette constatation : s'il est possible de prouver que l'étendue ne nous est connue que par des sensations, il s'ensuit qu'il faut renoncer à définir ontologiquement la matière comme une réalité étendue, car le caractère empirique et relatif de la connaissance sensible est maintenant une vérité universellement reconnue en philosophie. Mais l'étendue n'est-elle vraiment que le produit des sensations? telle est la question préjudicielle que nous devons aborder et, pour la résoudre, nous pouvons recourir aux analyses subtiles et pénétrantes de Taine. Taine a montré quelle part énorme d'illusion renfermaient nos sensations et combien relative, par conséquent, était notre connaissance ordinaire des corps. Nous localisons, en effet, nos sensations dans un objet

extérieur ; nous nous figurons, par exemple, qu'une couleur fait partie intégrante d'un objet quelconque que nous percevons à une distance déterminée de notre œil[1]. Mais il est facile de se convaincre qu'en réalité nos sensations sont dans les centres nerveux et non dans l'objet même auquel nous les rapportons, car on constate, par exemple, que les amputés ressentent des douleurs et des formications qu'ils croient se produire dans les membres qu'ils n'ont plus[2]. Ces illusions sont une preuve patente que la localisation des sensations dans l'espace n'a rien d'objectif.

Nous avons, il est vrai, beaucoup de peine à croire que nos sensations ne sont pas réellement localisées hors de nous, mais c'est là un préjugé que seule la force de l'habitude a enraciné dans notre esprit. Ce qui le prouve, c'est que chaque individu doit commencer par éduquer ses sens, et qu'il ne s'accoutume que peu à peu à coordonner ses diverses sensations et à en faire les attributs de corps étendus situés en dehors de lui. Il se crée de la sorte ce que Taine appelle un « atlas visuel » et un « atlas musculaire et tactile ». Cette éducation des sens est naturellement impossible à observer sur soi-même, puisqu'elle s'accomplit quelques mois après la naissance et que nous n'en gardons aucun souvenir. Mais on peut l'observer chez les enfants nouveau-nés et, mieux encore, chez les aveugles de naissance qui jouissent tout d'un coup de la vue après une opération chirurgicale, parce qu'ils sont capables d'analyser leurs impressions et de répondre aux questions qu'on leur pose. Or l'on constate que l'aveugle-né, au moment où il voit clair pour la première fois, croit « que tous les objets qu'il regarde touchent ses yeux, de

[1] Taine, *De l'intelligence*, t. II, p. 187.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 129-131.

même que les objets qu'il tâte touchent sa peau »[1], et qu'au début, il ne peut pas davantage décider de la forme des objets qu'il perçoit que de leur situation. Taine rapporte à ce propos des cas très instructifs, notamment celui d'une dame qui recouvra la vue à quarante-trois ans et qui, voyant une montre immédiatement après l'opération, put seulement en dire « qu'il y avait un côté clair et un côté obscur ». Elle eut surtout besoin d'un apprentissage très long pour arriver à la perception des formes, c'est-à-dire pour la « transcription dans l'atlas visuel nouveau de l'ancien atlas tactile et musculaire »[2].

En présence de ces faits, nous nous croyons en droit de conclure que la forme et l'étendue sont bien uniquement le produit des sensations, puisque les individus chez lesquels ces sensations n'ont pas lieu n'en ont aucune notion. Sans doute, même un aveugle-né a une notion de l'espace, car s'il ne voit pas, du moins il sent et il se meut. Autrement dit, sa notion de l'étendue est possible, mais elle est incomplète et vague, parce qu'elle est le produit des sensations tactiles et musculaires seules, tandis que, chez les gens normaux, il y a en plus des sensations visuelles. Si nous supposons maintenant que les sensations tactiles et musculaires fassent défaut, elles aussi, et qu'un être humain soit, non seulement aveugle-né, mais encore complètement paralysé et privé du sens du toucher, il est fort probable que cet infortuné n'aurait aucune notion quelconque de l'étendue, car il ne pourrait pas se la former à l'aide de sensations, et nous avons vu, d'autre part, qu'il est impossible de concevoir l'espace d'une façon purement abstraite et indépendante de la connaissance sensible. Cet

[1] *Ibid.*, t. II, p. 155.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 158-161. Berkeley avait déjà fait des remarques semblables avec beaucoup de pénétration. (Cf. *Nouvelle théorie de la vision*, trad. Beaulavon et Parodi, Paris 1895, § 41, 43-45, 79, 103, 132-133).

être aurait bien des sensations d'odeur et de saveur, grâce auxquelles il aurait conscience de quelque chose d'autre que son moi, mais l'espace, le lieu, la forme, etc., seraient des mots privés de sens pour lui et il ne pourrait s'en faire aucune idée. Supprimez l'ouïe, il n'y a plus de son; supprimez la vue, il n'y a plus de couleur; de même, supprimez à la fois la vue et le toucher, il n'y a plus d'étendue ni de forme[1].

Le point de vue que nous soutenons n'est pas, d'ailleurs, entièrement nouveau. Il a été déjà celui de quatre philosophes principaux : Leibniz, Kant, Maine de Biran et Mr Bergson. Mais, malheureusement, il n'a pas révolutionné la philosophie comme il l'aurait dû, et on n'en a pas, d'ordinaire, compris toute la portée. Pourtant, du moment que l'étendue était reconnue aussi subjective que la couleur ou l'odeur, il semble que le dualisme aurait dû s'effondrer ou, du moins, que son fondement le plus solide, l'antinomie étendu-inétendu, était définitivement ruiné. Malgré cela on a continué, comme devant, à opposer la matière à l'esprit sous prétexte qu'elle était étendue. Il faudrait pourtant choisir : ou prouver contre Leibniz et Kant l'objectivité de l'étendue, ce que ni les dualistes ni les matérialistes n'ont songé à faire, ou renoncer à définir la matière comme une réalité étendue.

C'est à Leibniz que revient la gloire d'avoir le premier contesté la réalité objective de l'étendue. Descartes croyait la matière réellement étendue, mais il n'a pas vu, dit Leibniz, que l'étendue est une simple répétition de parties, que, par conséquent, elle est indéfiniment divisible et s'évanouit lorsque la pensée essaie d'en approfondir la notion.[2]

[1] Voir Taine, *De l'intelligence*, t. II, p. 81-90 et 187.

[2] Cet argument a été repris et développé avec beaucoup de pénétration par Lachelier dans *Psychologie et métaphysique*, p. 128-130.

Il faut donc rompre avec la géométrie cartésienne, et ne voir dans l'étendue que l'ordre des coexistences, de même que le temps n'est que l'ordre des successions[1]. Pour trouver le véritable être métaphysique, on ne doit pas s'arrêter à l'étendue, mais aller plus profond qu'elle, jusqu'à ce qui est inétendu, simple et sans parties : la monade. Cependant, Leibniz ne fait que pressentir la vérité et sa théorie, comme nous allons le voir, n'est pas aussi catégorique qu'on pourrait le souhaiter. C'est comme une première tentative de réaction contre les préjugés courants : ceux-ci ont été battus en brèche, mais ils ont conservé, néanmoins, une partie de leur prestige, d'où une certaine incohérence dans la pensée de Leibniz, qui reste à mi-chemin entre la complète objectivité et la complète subjectivité de l'étendue.

Leibniz refuse, en effet, de définir avec Descartes la matière par l'étendue, mais il lui accorde la qualité de l'antitypie, c'est-à-dire la propriété d'être dans l'espace. L'essence de la matière n'est pas l'étendue elle-même, mais l'exigence de l'étendue, et cette extension, cette diffusion dans l'espace est le produit d'une force passive opposée à la force active ou entéléchie[2]. Tout cela, il faut l'avouer, est passablement confus et soulève de multiples difficultés. Tout d'abord, l'expression de force passive n'a aucun sens, car la force est précisément une activité. On peut la déclarer plus ou moins libre, plus ou moins consciente, mais non la qualifier de passive, ce qui équi-

[1] Leibniz, *Erdmann*, 189 b. De même Spencer considère l'espace comme une relation de coexistence qui est dérivée de la relation de séquence ou temps et s'en distingue seulement par son caractère de réversibilité. (*Premiers principes*, p. 172). Malgré cela, Spencer semble attribuer à l'espace une existence objective, ainsi qu'à son corollaire, le mouvement, puisqu'il parle, par exemple, de la transformation de la sensation en mouvement. (*Ibid.*, p. 128).

[2] *Ibid.*, 436 b. Voir Boutroux, *Introduction à la Monadologie*, p. 53-58.

vaudrait à dire qu'elle n'est pas. D'autre part, cette force passive n'est pas, selon Leibniz, le propre de la matière seulement, mais elle est inhérente à toutes les monades sans distinction car, si une monade pouvait en être dépourvue, elle serait acte pur et, par suite, indiscernable d'avec Dieu. Mais alors, comment expliquer que les monades, qui sont essentiellement des points métaphysiques inétendus, tendent à devenir étendues, à revêtir une qualité incompatible avec leur nature primitive? De plus, comme toutes les monades sont caractérisées par l'antitypie et que l'antitypie est l'exigence de l'étendue, il faut admettre nécessairement que même les monades proprement spirituelles, les monades-reines ou âmes, s'étendent dans l'espace, que la pensée elle-même est soumise à cette sorte de diffusion, que tous ces atomes de force qui constituent l'être recèlent en eux la même contradiction que la substance de Spinoza; ils sont tous à la fois force active et passive, inétendus et étendus, c'est-à-dire tous inconcevables.

Enfin Leibniz nous dit que la matière, qui n'est pas primitivement étendue, le devient en se diffusant *dans* l'espace. Il semble donc faire une distinction entre l'étendue et l'espace car, si l'espace est la condition de l'étendue, le lieu dans lequel la matière s'étend, il faut qu'il soit lui-même autre chose que l'étendue. Nous ne voyons pas, pourtant, quelle différence il pourrait bien y avoir entre l'espace et l'étendue. Ces deux mots nous paraissent être absolument synonymes et recouvrir le même concept. Qu'est-ce que l'espace, sinon un lieu vide dans lequel nous supposons que les choses matérielles sont situées et se meuvent? Et qu'est-ce qu'un lieu, sinon une étendue?[1]

[1] De même Vacherot fait de l'étendue une « propriété de l'espace », comme si l'espace ne consistait pas tout entier dans l'étendue! (Voir *La métaphysique et la science*, 4me et 5me entretiens).

Leibniz, on le voit, s'est contenté de combattre la théorie des scolastiques, selon laquelle l'étendue était une *substance* distincte de la substance matérielle. Mais il n'a pas eu la hardiesse d'aller jusqu'au bout ; il n'a pas vu que l'étendue, qui ne nous est connue que par les sens, n'est qu'un pur phénomène. « L'être ne peut pas consister dans l'étendue, a-t-il dit, parce qu'il serait divisible à l'infini » ; et par là il a dépassé Descartes. Seulement, cette étendue que le raisonnement lui fait nier, l'expérience le force à la rétablir, car l'expérience nous apprend que le monde extérieur est étendu dans l'espace, que nous-mêmes nous nous mouvons et nous agissons dans l'espace. Il aurait fallu faire la critique de cette expérience, montrer qu'elle était une donnée des sens et non de l'intuition, que, par conséquent, elle ne valait que pour les phénomènes et non pour la chose en soi, objet de la métaphysique. Leibniz n'a pas fait cette critique ; il est resté, comme Locke, attaché au réalisme, malgré ses efforts pour s'en libérer, et comme il y avait discordance entre son raisonnement et cette expérience sensible à laquelle il accordait plus de crédit qu'elle n'en méritait, il a eu recours a un compromis : la matière n'est pas essentiellement étendue, mais elle y tend. D'où ces trois non-sens : 1° la monade inétendue tend à devenir contradictoire avec elle-même ; 2° l'antitypie, la force passive, l'exigence de l'étendue (ce sont trois expressions synonymes) étant inhérentes à toutes les monades, les âmes elles-mêmes tendent à l'étendue, le spirituel tend, lui aussi, à un état qui a toujours été considéré comme caractéristique de la matière ; 3° l'espace est autre que l'étendue, et en lui ressuscite cette substance imaginaire des scolastiques que Leibniz avait réduite à néant sous le nom d'étendue.

C'est à Kant qu'il était réservé de dénier à l'espace toute

valeur nouménale et de le reléguer définitivement dans le domaine du subjectif et du phénomène. Le point de vue de Kant et le nôtre ne sont cependant pas identiques, comme nous allons le montrer. « L'espace, dit Kant, ne représente aucune propriété des choses en soi, soit qu'on les considère en elle-mêmes, soit qu'on les considère dans leur rapport entre elles... Les choses ne reçoivent ce prédicat qu'autant qu'elles nous apparaissent »[1]. Jusque-là nous sommes d'accord avec Kant et, à la vérité, cet accord porte sur le point essentiel : l'espace est, non pas objectif, mais subjectif, de sorte qu'en métaphysique, lorsqu'on essaie de concevoir la chose en soi, on ne peut en tout cas pas la définir par l'étendue. Seulement, pour nous l'étendue n'est qu'un groupe de sensations ; pour Kant, au contraire, elle est une forme *a priori* de la sensibilité, antérieure à toute expérience parce qu'elle en est la condition. Il nous faut donc, pour justifier notre opinion, examiner et réfuter les arguments par lesquels Kant cherche à prouver que l'espace est une forme pure de la sensibilité.

Le concept d'espace, selon Kant, ne doit rien à la sensation : « J'appelle pures, dit-il, toutes représentations où l'on ne trouve rien qui se rapporte à la sensation »[2]. Bien plus, l'espace seul rend possible la sensation : « L'espace n'est pas un concept empirique, dérivé d'expériences extérieures. En effet, pour que je puisse rapporter certaines sensations à quelque chose d'extérieur à moi (c'est-à-dire à quelque chose placé dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve) et de même pour que je puisse me représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres et par conséquent comme n'étant pas seulement

[1] *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale des éléments, 1re partie, 1re section, § 4.
[2] *Ibid.*, § 1.

différentes mais placées en des lieux différents, il faut que la représentation de l'espace soit déjà posée comme fondement »[1]. Ce raisonnement ne nous paraît pas convaincant. En effet, pour qu'il y ait représentation, il faut une opposition d'un non-moi connaissable à un moi connaissant ; il faut que le moi ait conscience de quelque chose de distinct de lui, de quelque chose qui est un objet alors qu'il est un sujet. Mais pourquoi cette différenciation du sujet et de l'objet serait-elle nécessairement spatiale ? N'est-ce pas tourner dans un cercle vicieux que de déclarer d'abord l'espace purement subjectif pour ensuite s'appuyer sur ce concept dont on sait qu'il ne correspond à rien de réel et d'objectif ? Des prémisses posées par Kant lui-même, il découle logiquement que tout ce qu'il est possible de dire sur la perception *en soi*, c'est qu'elle est une opposition du moi et du non-moi. Aller plus loin, dire que le non-moi est *extérieur* au moi, c'est retomber dans le réalisme, c'est appliquer illégitimement au noumène ce qui n'est vrai que du phénomène.

Lorsqu'on parle d'un monde extérieur, le mot *extérieur* doit être pris métaphoriquement. C'est une image que nous sommes forcés d'employer parce que nous ne pouvons pas nous représenter clairement deux choses qui soient distinctes l'une de l'autre sans être l'une à côté de l'autre dans l'espace. Mais cela n'est qu'un phénomène, comme Kant le reconnaît lui-même ; par conséquent, nous n'avons pas le droit de prétendre que réellement, objectivement, l'objet connu est extérieur au sujet connaissant, et que deux choses différentes sont réellement à côté les unes des autres et placées en des lieux différents. *Monde extérieur* signifie simplement monde distinct du moi, non-moi et rien de plus. C'est une expression métaphorique, au même

[1] *Ibid.*, § 2.

titre que tant d'autres auxquelles l'imperfection de notre langage nous force de recourir, par exemple : l'âme meut le corps, l'âme est entraînée par les passions, l'esprit imprime une forme à la matière de la connaissance, etc. La preuve, c'est que, lorsque nous concevons une idée abstraite qui ne doit rien à la sensation, cette idée, ce concept est un non-moi; et cependant, il est évident qu'il n'est pas spatialement extérieur au moi. D'ailleurs, même dans les cas de sensations, le point de vue de Kant ne se comprend pas, car, si nous percevons un corps quelconque par les sens, nous pouvons bien dire qu'il est extérieur à notre corps, mais non qu'il est extérieur à notre moi. Le moi est inétendu, et cela, jamais aucun philosophe ne l'a contesté, sinon les matérialistes. Il ne peut donc y avoir entre l'objet sensible perçu et la conscience qui le perçoit un véritable rapport d'extériorité, car un tel rapport ne peut exister qu'entre deux réalités étendues, et non entre deux réalités dont l'une est étendue et l'autre inétendue.

Kant a encore recours à trois autres arguments pour prouver le caractère *a priori* de l'espace : 1° « Il est impossible de se représenter jamais qu'il n'y ait pas d'espace, quoiqu'on puisse bien concevoir qu'il n'y ait pas d'objets en lui » ; 2° la géométrie est une science qui démontre les propriétés de l'espace ; or, comme les propositions géométriques sont nécessaires, elles ne peuvent dériver d'un jugement empirique ; 3° les sensations, les couleurs et les saveurs par exemple, varient d'un sujet à l'autre ; au contraire, l'espace est *a priori*, car il appartient nécessairement à l'intuition du phénomène [1]. En ce qui concerne le premier argument, il ne nous semble pas impossible de concevoir qu'il n'y ait pas d'espace. Sans doute, on ne peut se représenter cette absence d'espace par l'imagination puisqu'il

[1] *Ibid.*, § 2 et 3.

faut précisément faire abstraction des sensations, mais elle n'a rien d'inconcevable si l'on parvient à abolir les sensations visuelles et tactiles [1]. Peut-être Kant objecterait-il que c'est très difficile, mais à ce compte-là, toutes les notions qui sont d'un usage courant en philosophie présentent la même difficulté, justement parce qu'elles sont très abstraites et entièrement différentes du monde sensible dans lequel nous vivons et nous agissons pratiquement. Est-il vraiment beaucoup plus facile de concevoir une force, une cause, une conscience, des atomes, etc. ? ou bien encore cet espace vide dont parle Kant ?

Nous croyons, au contraire, que ce qui est impossible ce n'est pas de concevoir qu'il n'y a pas d'espace, mais de concevoir un espace dans lequel il n'y aurait pas d'objets. Car ce sont les objets coexistants les uns à côté des autres qui nous donnent la notion de l'espace. Nous pouvons concevoir un lieu vide aussi vaste que nous voulons, mais il sera toujours borné, et par quoi serait-il borné, sinon par des objets ? Concevoir l'espace vide, c'est se figurer assez vaguement quelque chose d'analogue à l'immensité du ciel. Mais, lorsque nous regardons le ciel, il nous paraît borné par une voûte bleue qui s'incurve sur nos têtes. De même, l'espace nous paraît forcément limité lorsque nous essayons de le concevoir, et il ne peut en être autrement car le vide n'a de sens que s'il s'oppose au plein : le vide, c'est une absence, un manque, et penser l'espace sans objets, le vide absolu et sans bornes, ce serait penser le néant. D'ailleurs puisque, selon Kant, l'espace est une forme pure

[1] Spencer soutient également qu'il n'y a pas d'effort d'esprit qui puisse faire *imaginer* la non-existence de l'espace. (*Premiers principes*, p. 35). Mais Spencer confond sans cesse *imaginer* et *concevoir*, comme si c'étaient deux mots synonymes. On ne peut pas imaginer l'absence d'espace puisqu'il est l'attribut indispensable de toute perception sensible, mais on peut concevoir cette absence parce qu'elle n'a rien d'absurde.

de la sensibilité qui modèle la matière de la connaissance, comment serait-il possible que l'on conçût l'espace sans objets, c'est-à-dire que la forme existât sans la matière, comme une empreinte qui existerait en elle-même, indépendamment de la cire dans laquelle elle s'est réalisée ?[1] L'espace est la forme du phénomène, il est l'ordre des sensations. Il ne peut donc exister à part du phénomène et des sensations, pas plus que l'âme ne peut exister sans pensée ou la conscience sans objet[2].

Nous passons maintenant au second argument fondé sur la nécessité de la géométrie. Pour le réfuter complètement, il faudrait discuter tous les principes fondamentaux du raisonnement de Kant, en particulier la théorie des jugements mathématiques et géométriques synthétiques qui nous paraît très contestable.[3] Mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin et nous devons nous borner à ceci : Kant prétend que la géométrie ne doit rien à l'expérience. Or cette affirmation est aussi outrée que celle que nous venons de critiquer, et selon laquelle les formes pures de la sensibilité existeraient indépendamment de la matière

[1] Cf. Spencer, *Premiers principes*, p. 52 : « Si l'espace et le temps sont des formes de la pensée, on ne peut jamais s'en faire une idée puisqu'il est impossible pour une chose d'être à la fois la forme d'une pensée et d'en être la matière ».

[2] Nous faisons, du reste, la même réserve à propos du temps. Kant affirme qu'on peut supprimer tous les phénomènes, mais non le temps lui-même. Or la notion de temps est inséparable de la succession des phénomènes. Une durée dans laquelle il ne se passe rien est un fantôme, un mot qui ne recouvre aucune idée. On ne peut pas penser davantage un temps vide qu'un espace vide. Berkeley repousse également l'étendue abstraite comme inconcevable. (*Nouvelle théorie de la vision*, § 122-128).

[3] Kant donne, par exemple, le jugement : « La droite est le plus court chemin d'un point à un autre » pour un jugement synthétique (*Critique de la raison pure*, Introduction, § 5). Nous croyons, au contraire, que c'est un jugement analytique puisqu'il n'est que la définition de la ligne droite et rien de plus. De même que l'étendue est la définition du concept de corps, de même le plus court chemin d'un point à un autre est la définition du concept de ligne droite. Les deux jugements sont donc également analytiques.

de la connaissance. Comment pourrions-nous concevoir des lignes, des triangles, des sphères, etc., si l'expérience ne nous offrait pas des figures semblables? Quel sens auraient ces mots pour quelqu'un qui n'aurait jamais vu ni touché des objets, c'est-à-dire qui n'aurait aucune notion de la forme? En niant aussi catégoriquement l'expérience, le fondateur du criticisme va plus loin que les plus dogmatiques partisans des idées innées, ce qui peut à bon droit nous surprendre. Dira-t-on que les notions géométriques sont *a priori* parce qu'elles ne se trouvent nulle part à l'état de perfection dans la nature? Cet argument n'a pas grande valeur, car le cercle parfait conçu par le géomètre et le cercle imparfait qu'il voit réalisé ne diffèrent pas totalement l'un de l'autre : ils ont tous deux la même forme et les mêmes propriétés; seulement l'intelligence élabore les données de l'expérience et forme, par abstraction, le concept idéal du cercle parfait. Ce cercle parfait est une création de l'esprit, mais une création qui serait impossible si des cercles imparfaits n'étaient pas préalablement fournis par l'expérience.[1]

Quant au caractère *a priori* des propositions géométriques, nous ne le trouvons pas de grande utilité pour la thèse de Kant, car ce qui est véritablement *a priori*, ce n'est nullement les propositions géométriques dans leur ensemble, mais seulement les axiomes dont elles dérivent,

[1] Nous n'entendons pas, cependant, nous solidariser avec les empiristes. En effet, il y a deux sortes d'idées abstraites qu'on a le tort de confondre ordinairement. Les unes sont tirées de l'expérience par une sorte de schématisation du réel : c'est le cas des figures géométriques. D'autres, au contraire, (et ce sont les seules véritables idées abstraites) ne doivent rien à l'expérience comme, par exemple, l'idée de cause. La nature nous offre toutes les figures géométriques, mais elles sont seulement moins parfaites que celles conçues par l'esprit. En revanche, elle ne nous offre pas des causes et des effets, mais simplement des successions de phénomènes. La causalité est donc bien une véritable idée abstraite et *a priori* qui ne doit rien à l'expérience.

axiomes qui sont le fondement de la pensée humaine. « A est a », « le tout est plus grand que la partie », voilà des jugements réellement *a priori;* mais on n'en peut pas dire autant d'un jugement tel que celui-ci : « Dans tout triangle la somme des angles est égale à deux droits ». La preuve, c'est que personne n'a une intuition immédiate de cette vérité. Elle est acquise, non innée ; et pour l'acquérir, il y a deux moyens : ou bien procéder empiriquement, c'est-à-dire vérifier sur une quantité aussi grande que possible de triangles que la somme de leurs angles est égale à deux droits. Dans ce cas, le jugement n'aura ni une certitude absolue ni une portée universelle, car on ne pourra l'appliquer à tous les triangles en général, mais seulement à ceux qui ont été soumis à un contrôle expérimental. Ou bien l'on peut procéder par un raisonnement logique, et alors le jugement sera certain et universel, sans être cependant *a priori* puisqu'il a nécessité une démonstration et qu'il n'est pas évident par lui-même. Seuls les axiomes sont véritablement *a priori* et immédiatement intelligibles, mais ces axiomes sont tous purement abstraits et sans aucun rapport avec la notion de l'espace. Ils ne sauraient prouver, par conséquent, que cette dernière notion est également *a priori.* [1]

Enfin nous rejetons également le troisième argument de Kant. « Les couleurs, dit-il, ne sont pas des qualités des corps à l'intuition desquelles elles se rapportent, mais seulement des modifications du sens de la vue, affecté d'une certaine manière par la lumière. Au contraire l'espace, comme condition des objets extérieurs, appartient nécessairement au phénomène. » Comment Kant sait-il que

[1] Dunan repousse également cette objection de Kant en arguant que la géométrie n'est pas une science de choses, mais une science de rapports. (*Théorie psychologique de l'espace,* Alcan, 1895, p. 130 et 156.)

la couleur est une donnée purement affective ? De quel droit établit-il dogmatiquement une distinction radicale entre deux qualités du monde sensible qui sont toutes deux et au même titre de simples apparences, puisque le monde sensible n'est qu'un ensemble de phénomènes et que nous ne connaissons pas la chose en soi ? Si nos moyens de connaissance étaient autres, le monde extérieur nous apparaîtrait d'une façon toute différente ; il pourrait, par exemple, ne pas être coloré ou ne pas être étendu, et ces deux suppositions sont aussi vraisemblables l'une que l'autre. Kant parle de la réalité objective de l'espace au point de vue du phénomène et de son idéalité au point de vue de la chose en soi. N'est-ce pas une contradiction manifeste dans les termes ? Qui dit phénomène dit apparence et par conséquent idéalité, subjectivité. L'espace ne peut pas être réel relativement au phénomène puisque le phénomène consiste justement dans une connaissance inadéquate de la chose en soi, et qu'il est la réalité telle qu'elle apparaît et non telle qu'elle est.

Jusqu'à présent, nous avons réfuté les arguments par lesquels Kant établit le caractère *a priori* de l'espace. Nous allons, en terminant, signaler une grave difficulté de cette théorie ; c'est celle-ci : comment se fait-il que l'esprit, qui est inétendu, ait une notion non empirique de l'espace, c'est-à-dire de quelque chose qui est contradictoire avec sa nature propre ? Les dualistes, qui admettent la réalité objective de l'étendue, sont incapables d'expliquer comment l'âme est unie au corps, et même comment la matière peut être un objet de connaissance pour l'esprit puisqu'elle est radicalement différente de lui.[1] Or Kant rend les choses

[1] C'est une objection que fit Gassendi à Descartes : « Dites-nous comment vous pensez que l'espèce ou l'idée de corps qui est étendu puisse être reçue en vous, c'est-à-dire en une substance qui n'est point étendue. » (*Cinquièmes objections aux Méditations métaphysiques.*)

plus incompréhensibles encore en transportant l'opposition étendu-inétendu au sein de l'esprit lui-même. Pour le dualisme vulgaire, la pierre d'achoppement est l'unité de l'être humain composé d'une âme et d'un corps, d'une partie inétendue et d'une partie étendue, et c'est aussi l'unité de la connaissance composée d'un sujet inétendu et d'un objet étendu. Pour Kant, ce n'est pas l'union de l'âme et du corps ni l'union du sujet et de l'objet qui est incompréhensible, c'est l'esprit lui-même, et c'est aussi le sujet lui-même. La dualité irréductible n'existe plus seulement dans un tout qui est, sinon réellement, du moins logiquement séparable en deux parties distinctes, âme et corps, sujet et objet. Elle est établie dans quelque chose de plus profond encore, dans une unité absolument simple et indécomposable, même pour l'analyse abstraite : l'esprit, le sujet.

Ainsi, par une conséquence imprévue de sa théorie relative aux formes pures de la sensibilité, Kant se trouve être plus dualiste que Descartes lui-même. Descartes devait expliquer l'union de l'âme et du corps dans l'être humain ; Kant doit expliquer l'union de la sensibilité et de l'entendement dans l'esprit. En faisant de l'espace une sorte d'idée innée, il a, sans s'en douter, attribué à l'esprit une qualité qui est propre à la matière [1] et s'est heurté à une contradiction plus inintelligible encore que celle de Spinoza. Dès lors, cette question se posait : comment l'entendement et la sensibilité peuvent-ils être en rapport l'un avec l'autre ? Comment les concepts purs et l'intuition de l'espace peuvent-ils s'unir ? Kant résout ce problème par ce qu'il appelle le schématisme de la raison pure, et

[1] Cf. Spencer, *Premiers principes*, p. 52 : « Nous ne pouvons pas combiner la pensée de l'espace avec celle de notre propre personnalité et regarder l'une comme la propriété de l'autre. »

fait du temps un trait d'union entre les deux termes opposés et hétérogènes. « Il doit y avoir, dit-il, un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, et de l'autre au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure et pourtant il faut qu'elle soit, d'un côté intellectuelle, et de l'autre sensible.[1] »

Nous rejetons cette explication, vraiment peu digne du génie de Kant, car de deux choses l'une : ou bien deux termes sont seulement distincts, et dans ce cas leur union peut se comprendre sans l'intervention d'un troisième terme; ou bien ils sont franchement opposés et hétérogènes, et alors leur union est de toute façon impossible. L'hypothèse du troisième terme servant de trait d'union est parfaitement inutile car, si les deux termes qu'il s'agit d'unir sont contradictoires l'un avec l'autre, comment ce troisième terme serait-il homogène aux deux à la fois sans recéler lui-même l'opposition interne qu'il est censé résoudre ? D'après l'absurde théorie du médiateur plastique, il y aurait une troisième substance participant à la fois de la nature spirituelle et de la nature matérielle. De même, selon Kant, le temps est homogène, d'un côté, à l'espace et de l'autre côté aux catégories; il est sensible et en même temps intellectuel.

En réalité, d'après leur définition même, les termes d'intellectuel et de sensible sont incompatibles l'un avec l'autre, et le temps, quoi qu'en dise Kant, ne présente aucun des caractères qu'il est convenu d'appeler sensibles. Sans doute « il est impliqué dans chacune des représentations empiriques de la diversité », mais il n'en résulte nullement qu'il soit homogène au phénomène. L'espace

[1] *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale des éléments, 2me partie, 1re division, l. II, chap. 1.

est réellement homogène au phénomène parce qu'il en est la condition, et qu'un monde sensible sans l'espace ne se peut aucunement concevoir. Mais le temps n'est pas une condition indispensable du sensible, et il est si peu lui-même une donnée des sens qu'il est impossible de se le représenter par l'imagination, à la façon de l'espace. Ainsi cette théorie bizarre du schématisme de la raison pure ne résout pas la difficulté. Quoi qu'il fasse, Kant est incapable d'expliquer comment l'antinomie irréductible de l'étendu et de l'inétendu se trouve établie au sein du sujet pensant.

Quant à Maine de Biran, il s'inspire à la fois de Leibniz et de Kant. Il reconnaît également que l'espace n'a rien, d'objectif et que l'étendue réelle, composée d'éléments divisibles sans fin, la substance étendue passive est inconcevable. Par conséquent, il faut, comme Leibniz, spiritualiser le monde, et considérer l'étendue comme « un pur phénomène, relatif à notre manière de nous représenter les existences autres que la nôtre par les sens de l'intuition dont le toucher et la vue sont les premiers et les plus influents ».[1] Ainsi l'espace n'est plus que « le mode de coordination ou l'ordre des êtres existants tels que l'intuition les représente hors de nous ».[2] Comme

[1] Pour éviter les confusions, il faut noter que Maine de Biran donne au terme d'intuition un sens tout différent de celui qu'il a chez M. Bergson. L'intuition bergsonienne, pour Maine de Biran, c'est le sens intime. Au contraire Maine de Biran appelle représentation la sensation, la connaissance sensible des phénomènes. Et dans la représentation, il distingue deux éléments : l'intuition, ou impressions rapportées à l'objet, et la sensation, ou impressions rapportées au sujet en tant qu'elles l'affectent agréablement ou désagréablement. (Cf. *De l'aperception immédiate; Œuvres philosophiques*, éd. Victor Cousin, t. III, p. 42.) Pour nous, nous employons toujours le mot intuition dans le sens bergsonien d'« une espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». (*Introduction à la métaphysique*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, p. 3.)

[2] *De l'aperception immédiate ; Œuvres*, t. III, p. 58.

Kant, Maine de Biran dénie à l'étendue toute valeur nouménale : « Si au moyen de quelque organe différent de ceux par lesquels l'homme se représente les autres existences, il pouvait avoir une perception distincte des éléments de l'étendue... toute l'étendue disparaîtrait aux sens et par cela que les êtres simples tomberaient sous le sens direct de l'être intelligent et actif, les corps tels que nous les percevons, la substance elle-même entendue sous raison de matière, cesseraient d'être perçus et entendus par l'esprit ».[1] Mais, contre Kant et avec plus de raison que lui, Maine de Biran soutient le caractère purement empirique de l'étendue : « L'étendue colorée, dit-il, n'est qu'un phénomène, produit des sensations visuelles et tactiles. »[2] Ce n'est qu'à cette condition que la théorie de la relativité de l'étendue peut porter tous ses fruits ; telle que Kant l'a comprise, elle complique le problème au lieu de le simplifier.

Un philosophe contemporain, M. Bergson, qui, dans ses deux principaux ouvrages, s'est efforcé de dépasser le dualisme radical, a, lui aussi, combattu la conception vulgaire de l'étendue et cherché « un rapprochement entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité ». La possibilité de la connaissance prouve qu'il ne peut pas y avoir une hétérogénéité absolue entre le sujet et l'objet : « Notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception. L'étendue matérielle n'est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre ; elle ressemble bien plutôt à l'extension indivisée de notre représentation. C'est dire que l'analyse de la perception pure nous a laissé

[1] *Ibid.*, p. 68.
[2] *Ibid.*, p. 104.

entrevoir dans l'idée d'extension un rapprochement possible entre l'étendu et l'inétendu. »[1]

M. Bergson a beaucoup insisté sur le caractère irréel et purement utilitaire du discontinu. En cela il a suivi la grande tradition de Leibniz, et c'est en démontrant que, dans la réalité, tout procède par continuité qu'il est parvenu à réfuter victorieusement les paradoxes irritants de Zénon d'Elée. Il s'est élevé contre la confusion de l'étendue concrète et indivisible avec l'espace divisible qui la soustend et qui est seulement une abstraction de la géométrie[2]. Ainsi l'on comprend que ce qui nous apparaît comme étendu ne soit pas radicalement différent de l'esprit, comme le voudrait le dualisme. La matière, c'est l'être relâché, c'est la tension qui a peu à peu déchu jusqu'à devenir extension, mais cette extension elle-même (et M. Bergson n'insiste peut-être pas suffisamment sur ce point) n'est pas une véritable étendue opposée à l'inétendu. Métaphysiquement parlant, la matière n'est pas étendue ; elle nous le paraît seulement parce que nous ne la connaissons directement que par les sens. C'est le devoir du philosophe de percer à jour cette apparence et de chercher à se faire, par intuition, une conception plus adéquate de la matière. Quelle est la nature véritable de la matière, et cette nature nous est-elle accessible, c'est ce que nous examinerons plus loin. Mais nous savons qu'elle ne peut en tout cas pas consister dans l'étendue, donnée purement empirique. Et c'est déjà beaucoup[3].

[1] *Matière et mémoire,* p. 200.
[2] *Ibid.*, p. 246.
[3] L'opinion contraire a été soutenue par M. Ch. Werner dans un article intitulé *A propos de la notion kantienne de l'espace* qui a paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, t. XIX, 1911, p. 608 : « L'espace, dit M. Werner, représente un principe irréductible à l'esprit... La réalité est constituée par deux éléments irréductibles l'un à l'autre et ne pouvant exister l'un sans l'autre ».

*
* *

Non seulement la croyance en l'objectivité de l'étendue n'a pas de raison d'être, mais encore elle a l'inconvénient de conduire au mécanisme ou de fausser le rapport que nous établissons habituellement entre le psychique et le physique. La plupart des philosophes qui accordent à l'étendue une existence objective aboutissent au mécanisme. En effet, nous ne percevons pas toujours la matière comme étendue. Si les corps nous paraissent étendus lorsque nous en prenons connaissance par des sensations visuelles et tactiles, il n'en va pas de même quand ce sont les sensations de l'ouïe, de l'odorat et du goût qui nous révèlent leur existence. Or, comme l'on a admis *a priori* que l'étendue était l'essence de la matière, il s'ensuit nécessairement que toutes les autres qualités dites matérielles ne sont que des apparences engendrées par des mouvements ou des vibrations de la matière : tel est le fondement du mécanisme, c'est-à-dire de la réduction de tous les faits physiques à des mouvements élémentaires dans l'espace géométrique [1].

Théorie bizarre que seule l'habitude peut nous faire accepter comme un dogme. Jamais doctrine n'eut un succès moins mérité puisque, soutenue dès les premiers temps de la philosophie grecque par Démocrite, elle n'a pas encore perdu tout crédit et que, cependant, un peu de réflexion suffirait à en faire justice. N'est-ce pas absurde de mettre en doute le témoignage de toutes les sensations autres que les sensations visuelles et tactiles et de conférer à ces der-

[1] Cf. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. II, chap. 8, § 15 : « Ce qui est doux, bleu ou chaud dans l'idée n'est autre chose dans les corps auxquels on donne ces noms qu'une certaine grosseur, figure et mouvement des particules dont ils sont composés. »

nières le privilège de l'objectivité ?[1] de supposer gratuitement l'existence de mouvements que les plus puissants microscopes ne nous permettent pas d'observer ? Ceux qui soutiennent l'hypothèse des atomes ou du mécanisme ont beau jeu ; ils n'ont pas à craindre que l'expérience ne vienne démontrer leur erreur, car ils ont soin de déclarer d'emblée que ces atomes et ces mouvements moléculaires échappent à tout contrôle expérimental. Et si même ce contrôle était possible, qu'en aurait-on de plus, et pourquoi le philosophe croirait-il cet atome plus réel que la première pierre venue qu'il rencontre sur son chemin ? Il verrait l'atome comme il voit la pierre, il le connaîtrait seulement par l'intermédiaire des sens et serait ainsi en présence d'un phénomène, de quelque chose qui n'aurait pas plus de réalité objective que la couleur verte d'une feuille ou la saveur douce du sucre. Ou bien la philosophie est un vain mot, ou bien elle doit aller plus profond que le phénomène sensible, et dans ce cas renoncer à parler de corpuscules étendus ou de mouvements moléculaires, toutes choses qui n'ont aucun sens pour la métaphysique.

Nous avons vu Binet appeler à bon droit le mécanisme un réalisme naïf ; nous avons vu aussi Berkeley réfuter cette théorie par l'absurde en remarquant spirituellement que, si elle était vraie, on pourrait *voir* un son, une odeur ou une saveur. Le génie de Leibniz a également reconnu l'insuffisance du mécanisme. Le mécanisme, dit Leibniz, est la surface de la nature, mais c'est la métaphysique qui

[1] Cf. Taine, *De l'intelligence*, t. II, p. 111 : « Entre les diverses classes d'événements par lesquels on peut définir les choses, l'homme en choisit une, y ramène la plupart des autres, suppose qu'il pourra un jour y ramener le reste. Mais, si on analyse celui qu'il a choisi, on découvre que tous les éléments constitutifs de sa définition... *ne sont jamais que des sensations ou des extraits plus ou moins élaborés de sensations* ».

en est le fond [1]. Le dedans de la matière qui est l'objet de la philosophie ne saurait être ramené à l'étendue ou au mouvement, pures relations des choses entre elles. La philosophie doit définitivement abjurer la géométrie cartésienne, elle doit se libérer de ces néfastes théories mécanistes qui, jusqu'à présent, ne l'ont que trop retenue dans le phénoménal et le sensible en brisant son essor vers une connaissance plus immédiate et moins grossière de l'être. La science elle-même qui, jusqu'à ces dernières années, considérait le mécanisme comme sa pierre angulaire, a été contrainte de l'abandonner parce qu'elle ne pouvait plus l'accorder avec les découvertes récentes. Pour certains esprits, le mécanisme jouit du prestige des dogmes ; or la philosophie et la science, sous peine de piétiner sur place, doivent être libres des dogmes et, si l'on veut avoir encore recours au mécanisme, qu'il soit du moins bien entendu qu'il n'a que la valeur d'un symbolisme, et qu'il ne nous fait en rien connaître la nature intime de la réalité.

L'objectivité de l'étendue, si elle ne conduit pas au mécanisme, cause un bouleversement complet dans la répartition des faits psychiques et des faits physiques. La nature, nous l'avons dit, ne se manifeste pas toujours à nous comme étendue, de sorte que les philosophes qui identifient les concepts de matière et d'étendue se trouvent en présence de cette alternative : ou bien faire naître les perceptions matérielles sans étendue des perceptions avec étendue (mécanisme), ou bien dénier aux perceptions sans étendue leur caractère matériel et les assimiler à des faits psychiques : c'est ce qu'a fait Bain.

Bain, cherchant à différencier l'esprit du corps, leur

[1] *Erdm*, 702 a. De même Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 101 : « L'idéalisme matérialiste... ne représente que la moitié, ou plutôt que la surface des choses ».

reconnaît trois caractères communs : la quantité, la coexistence et la succession. Puis il continue en disant : « Le seul trait que présentent tous les phénomènes matériels et que ne présente au contraire aucun des états de l'esprit, c'est le mode de coexistence que l'on nomme ordre local, l'étendue. Un édifice ou un arbre a une certaine étendue, mais nous ne sentons pas qu'un plaisir ou une peine ait une étendue ; il y a incompatibilité entre un sentiment et l'idée d'étendue. Tandis que notre esprit s'occupe d'une douce chaleur, il ne peut s'occuper de l'idée d'une chambre et d'un feu comme ayant une certaine étendue [1]... Les faits physiques et les faits intellectuels sont par eux-mêmes également faciles à concevoir et à comprendre. Quand nous voyons une table, nous l'apercevons de la manière qui convient à nos facultés ; il ne s'y rattache ni réserve ni mystère en tant que table. Quand nous sentons une surface chaude, nous avons une idée suffisante de ce qu'est la chaleur. Il est entre ces deux sensations une différence *de nature* bien marquée ; *elles diffèrent entre elles bien plus qu'une table ne diffère d'une maison ou que le goût du sucre ne diffère du son d'une harpe éolienne* » [2]. Et nous citerons encore ce passage caractéristique : « Notre expérience morale, nos sentiments et nos pensées n'ont ni étendue, ni lieu, ni forme, ni contours, ni divisions mécaniques de parties... Lorsque nous nous promenons dans la campagne au printemps, notre esprit s'occupe du feuillage, des fleurs

[1] Cela est faux. Il est parfaitement possible d'avoir à la fois plusieurs sensations, les unes avec étendue, les autres sans étendue, par exemple de voir une fleur et d'en sentir en même temps le parfum. D'ailleurs Bain se contredit un peu plus loin (p. 129) en parlant de la perception d'une surface chaude. Une surface chaude se compose de deux sensations : une sensation d'étendue fournie par le tact aidé éventuellement de la vue, et une sensation de chaleur fournie par le tact. Or Bain prétend que les sensations qui impliquent l'étendue sont incompatibles avec celles qui ne l'impliquent pas.

[2] *L'esprit et le corps*, p. 128-129.

et des prairies, *toutes choses purement objectives ;* tout à coup nous sommes vivement impressionnés par l'odeur de l'aubépine ; nous cédons un instant à la sensation de parfum ; pendant cet instant *nous perdons de vue la matière ; nous ne pensons à rien d'étendu ;* nous sommes dans un état où la matière n'a plus prise sur nous ; pour nous le lieu n'existe plus » [1].

On reste confondu en lisant ces affirmations de Bain. Creuser un abîme entre les sensations visuelles et les autres sensations, assimiler ces dernières à des faits psychiques sous prétexte qu'elles n'impliquent pas l'étendue : voilà qui peut à bon droit surprendre, et cependant, Bain semble trouver son opinion toute naturelle ; il la donne comme une vérité indiscutable et évidente sans prendre la peine de la justifier. D'ordinaire on fait passer la ligne de démarcation du physique et du moral entre les sensations, d'une part, et les sentiments, les émotions, les volitions et les idées, d'autre part. Bain la fait passer au milieu des sensations et réduit à presque rien le domaine de la matière au profit de l'esprit. Ce qui constitue la matière, selon lui, c'est seulement l'étendue avec les qualités dérivées de couleur, de forme, de mouvement, d'inertie et de pesanteur [2]. Au contraire, les sons, les odeurs et les saveurs sont, sinon psychiques (il ne le dit pas expressément), du moins non matériels. Or, comme il ne peut pas y avoir trois catégories de faits, tout ce qui ne rentre pas dans l'une rentre nécessairement dans l'autre, et nous pouvons conclure que les sensations de l'ouïe, du goût et de l'odorat sont de même nature qu'une idée abstraite ou un acte de volonté.

[1] *Ibid.*, p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 130. Mais, pourrait-on objecter, le mouvement, l'inertie et la pesanteur se ramènent en dernière analyse à la force, c'est-à-dire à quelque chose d'inétendu. Dès lors, comment pourraient-ils être des propriétés de l'étendue ?

Cette théorie, nous le répétons, n'est prouvée par aucun argument. Bain admet comme un *a priori* que l'essence de la matière est l'étendue, et il déduit de cette sorte d'axiome que tout ce qui n'implique pas l'étendue est immatériel. D'où cette opposition entre une table et une maison, d'un côté, le goût du sucre et le son d'une harpe éolienne, de l'autre. Opposition grossière et simpliste puisque, même si le critère de Bain était légitime, il n'y a nullement le même rapport entre une table et une maison (deux sensations visuelles de même nature), et entre un goût et un son (deux sensations de nature différente).

A ce premier *a priori* s'en ajoute immédiatement un autre, tout aussi contestable : ce qui est étendu est objectif, ce qui est inétendu est subjectif. « Le feuillage, les fleurs et les prairies » sont des « choses purement objectives », d'après Bain, tandis que l'« odeur de l'aubépine » ne l'est pas. Il faut être vraiment bien naïf pour prétendre que des sensations visuelles sont objectives alors qu'il y a tant de preuves du contraire, preuves qui sont devenues des lieux communs. Et l'on pourrait demander à Bain comment il explique que l'aubépine perçue par la vue soit objective et qu'elle cesse de l'être dès qu'elle est perçue par l'odorat. Il semble évident que l'aubépine est un corps extérieur ou x qui nous donne des sensations visuelles de forme et de couleur et une sensation de parfum. Mais ces sensations doivent être mises sur le même pied ; elles sont toutes également subjectives, et les premières ne nous font pas plus connaître la nature intime de l'objet perçu que la seconde. Inversement une sensation d'odeur est tout aussi matérielle qu'une sensation visuelle, et l'étendue n'a rien à voir dans cette question. Sont psychiques les faits produits par le moi et indépendants de l'appareil sensitif. Sont physiques les faits que nous rapportons à un objet extérieur

comme à leur cause et qui agissent sur notre conscience par l'intermédiaire des sens. Or nous rapportons l'odeur de l'aubépine à un objet extérieur et nous la percevons grâce au sens de l'odorat : comment peut-on dire alors que, lorsque nous percevons un parfum, « nous perdons de vue la matière », et que « nous sommes dans un état où la matière n'a plus prise sur nous ? »

Nous avons achevé la première partie de notre démonstration destinée à prouver que la matière ne pouvait pas être définie métaphysiquement par l'étendue. Pour cela, nous avons employé deux sortes d'arguments : des arguments positifs, c'est-à-dire établissant que l'étendue est une donnée purement empirique et que, par conséquent, elle n'est qu'une propriété apparente de la matière. Ce que nous appelons matière n'est pas plus réellement étendu que doué de couleur, d'odeur et de saveur. Puis nous avons eu recours à un argument négatif qui est celui-ci : l'opinion que nous combattons conduit, ou au mécanisme, ou à une fausse séparation du physique et du psychique ; et ces deux conséquences sont également inadmissibles. Puisque l'étendue n'est qu'une apparence sensible, l'antinomie de l'étendu et de l'inétendu disparaît, et avec elle le principal point d'appui du dualisme. Il nous faut maintenant répondre à cette seconde question : quelle est l'essence de la matière ?

§ 3. *Le criticisme kantien et la métaphysique*

D'ordinaire la matière est définie comme inerte et passive. Cette qualité lui est attribuée pour plusieurs raisons : d'abord parce qu'elle est une conséquence inévitable de la qualité d'étendue, primitivement donnée à la matière : la force étant inétendue, une substance étendue ne peut recéler de force interne. Ensuite parce que, depuis Descartes, il est d'usage courant d'opposer la matière à l'esprit à la façon de deux réalités qui s'excluent réciproquement ; ainsi, comme l'esprit est actif, la matière, semble-t-il, est forcément passive. Enfin parce que, sur la foi d'une observation superficielle, la matière passe pour être réellement quelque chose d'inerte, qui n'entre en mouvement que sous l'influence d'une cause extérieure. Pour nous, qui ne voyons dans l'étendue qu'une illusion des sens, la première raison n'a pas de valeur. La seconde n'en a guère non plus, car c'est en vertu d'un pur *a priori* que l'on conçoit la matière comme l'exacte antithèse de l'esprit. Reste la troisième que nous rejetons également parce qu'elle repose, croyons-nous, sur une simple apparence, et qu'une substance passive est métaphysiquement inconcevable. Mais, avant d'en entreprendre la démonstration et d'exposer notre propre conception de la matière, nous devons résoudre une question préjudicielle qui est celle-ci : Est-il possible à l'esprit humain de connaître plus que des phénomènes, ou bien sommes-nous condamnés à ignorer éternellement la nature de la chose en soi ? Comme une réponse négative rendrait d'emblée notre effort inutile, il importe de bien étudier ce problème avant de construire à notre tour une théorie métaphysique.

Le scepticisme proprement dit ne mérite pas de nous arrêter longtemps. La négation pure est une tâche aisée, mais dont la stérilité égale la facilité. On ne doit détruire que pour reconstruire; or les sceptiques savent s'éviter cette peine et ce risque. Mettant tout en doute sans rien affirmer, ils se croient à l'abri de l'erreur, et cependant, par là même qu'ils raisonnent et argumentent, ils ne laissent pas de prêter, eux aussi, le flanc à la critique. Il n'y a qu'un seul moyen certain de ne pas se tromper, c'est de ne pas penser du tout. Mais qui pourrait renoncer à la pensée et se résigner à n'avoir aucune opinion quelconque ? Les disciples de Pyrrhon ont, eux aussi, une croyance qu'ils s'efforcent de faire prévaloir, et l'arme qu'ils emploient est cette même raison dont ils raillent la débilité. Selon la fine remarque d'Aristote, pour démontrer qu'il ne faut pas philosopher il faut encore philosopher, et les sceptiques n'échappent pas à cette loi. Ils se flattent de ruiner le dogmatisme ; ils ne font en réalité que remplacer un dogmatisme par un autre.

Tout différent est le point de vue de Kant. Il ne s'agit plus d'anéantir la pensée, mais seulement de lui imposer des limites qu'elle ne doit en aucun cas franchir. Le tort de la métaphysique traditionnelle, c'est de spéculer sur des idées qu'elle prend pour des objets, mais qui, en réalité, échappent à toute expérience. Nous ne connaissons et ne pouvons connaître que des phénomènes; le noumène ou chose en soi nous restera à jamais caché[1]. Comment Kant arrive-t-il à cette conclusion ? En faisant la critique de la connaissance dont il étudie minutieusement le fonctionnement. Les objets constituent pour nous une matière de connaissance, matière que notre faculté de connaître éla-

[1] *Critique de la raison pure*, Préf. de la 2me éd. ; Théorie transcendantale des éléments, 1re part., § 8 et *passim*.

bore et modifie, grâce aux formes de la sensibilité et aux catégories de l'entendement, d'où l'impossibilité de connaître la nature intime de ces objets.

Cette théorie sur laquelle Kant échafaude tout son système nous paraît très contestable. Nous avons déjà dit que nous considérions l'espace, non comme une forme *a priori*, mais comme une donnée empirique et sensible dont il est parfaitement possible de faire abstraction, lorsque nous concevons une réalité dont la nature propre est de ne pas tomber sous les sens. Quant au temps, ce prétendu trait d'union entre le matériel et l'intellectuel, il ne nous est pas non plus donné *a priori* comme une condition nécessaire de la pensée. Selon Kant, il serait la condition de toute expérience ; nous croyons, au contraire, qu'il en est le résultat, parce qu'on ne peut pas plus concevoir un temps vide qu'un espace vide. C'est la coexistence des faits ou des événements qui, seule, nous donne la sensation de l'espace ; de même, c'est leur succession qui, seule, donne le sentiment du temps. Espace vide, temps vide, sont des mots privés de sens et leurs notions ne nous sont données qu'avec l'expérience ; ce qui ne veut pas dire que nous versions dans le sensualisme, car il y a néanmoins quelque chose d'inné et d'*a priori* dans l'esprit : c'est l'intellect lui-même, la conscience, autrement dit le sentiment d'un sujet qui perçoit une réalité différente de lui, d'un moi qui s'oppose au non-moi.

Ainsi ces formes de la sensibilité ne sont pas de véritables *a priori*. Mais il reste les catégories de l'entendement qui, d'après Kant, ne peuvent s'appliquer à la chose en soi. Et cette fois, l'objection est beaucoup plus grave ; car, si nous pouvons nous passer de l'imagination sensible, nous sommes en tout cas incapables de faire abstraction de la raison elle-même. L'opinion de Kant serait alors

analogue à celle de Hamilton et de Spencer : penser un objet, c'est lui imposer des relations. Par conséquent, de par sa nature même, l'absolu est impensable, puisqu'il exclut toute relation quelconque. Mais n'est-ce pas jouer sur les mots et confondre deux espèces très différentes de relations : la relation métaphysique, ontologique, par laquelle un être dépend d'un autre être au lieu d'exister par lui-même ; et la relation purement logique ou rapport entre l'objet pensé et le sujet pensant ?[1] Le propre de l'absolu, c'est d'exister par lui-même, et cette qualité n'est nullement altérée par cela seul que nous le concevons, car il n'y a pas une corrélation nécessaire entre l'existence et la connaissance[2].

D'autre part, en appliquant à cet absolu la catégorie de la causalité, nous n'outrepassons pas les droits de la spéculation. Si nous nous sentons forcés d'admettre un absolu, c'est précisément parce que les choses contingentes qui nous entourent ont besoin d'une raison d'être sans laquelle elles ne pourraient pas exister. Donc l'absolu est une cause, et si nous, êtres relatifs, nous n'étions pas unis à lui par le lien de causalité, nous n'en aurions pas même la notion. C'est pourquoi Kant lui-même considère la chose en soi comme *cause* du phénomène[3]. En cela il viole doublement ses propres règles, car les catégories ne s'appliquent pas à la chose en soi et, d'autre part, si cette chose

[1] Voir J.-J. Gourd, *Le phénomène*, p. 203.

[2] Il s'agit d'une confusion analogue à celle que nous avons relevée à propos de l'idéalisme. Les objets n'existent *pour nous* que pour autant que nous les percevons (point de vue logique). Les idéalistes en concluent à tort qu'ils n'existent pas du tout en dehors de notre perception (point de vue métaphysique).

[3] *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, l. II, chap. 3, remarque sur l'amphibolie des concepts de réflexion.

en soi est vraiment un inconnaissable, on n'a pas le droit de dire qu'elle est une cause[1].

De plus, il n'y a pas de raison pour que ce rapport de causalité soit exclusivement subjectif et phénoménal. Kant veut en faire une simple loi de la pensée humaine qui ne correspondrait pas à quelque chose de réel dans les objets eux-mêmes. « Les catégories, dit-il, n'ont de sens que par rapport à l'unité des intuitions dans l'espace et dans le temps... Là où l'on ne peut trouver cette unité, dans le noumène par conséquent, là cesse absolument tout usage et même toute signification des catégories »[2]. Mais pourquoi n'y aurait-il pas accord entre les lois logiques et les lois naturelles? C'est la supposition la plus vraisemblable, tant que le contraire n'aura pas été dûment démontré. Or aucun indice ne nous permet de conclure que les catégories n'ont pas de valeur nouménale. Kant est d'avis, néanmoins, qu'il y a désaccord entre notre entendement et les objets, puisqu'il n'envisage que cette alternative : ou bien la connaissance se règle sur les objets, ou bien ce sont les objets qui se règlent sur la connaissance. On pourrait, ce semble, faire une troisième hypothèse, celle de l'accord du connu et du connaissant, mais Kant ne l'a pas faite, probablement pour sauvegarder le caractère transcendantal des catégories. Il écrit en effet ceci: « Si quelqu'un s'avise... de supposer que les catégories ne sont ni des premiers principes *a priori* de notre connaissance spontanément conçus, ni des principes tirés de l'expérience, mais des dispositions subjectives à penser, qui sont nées en nous

[1] De même, à propos du problème de la liberté, Kant donne le caractère intelligible comme cause du caractère empirique, alors qu'il devrait s'interdire de subsumer l'âme noumène sous la catégorie de cause (*Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, l. II, chap. 2, 9[me] section, III).

[2] *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale des éléments, 2[me] partie, 1[re] division, l. II, chap. 3.

en même temps que l'existence et que l'auteur de notre être a réglées de telle sorte que leur usage s'accordât exactement avec les lois de la nature selon laquelle se déroule l'expérience..., il y a contre ce prétendu système un argument décisif, c'est qu'en pareil cas, les catégories n'auraient plus cette nécessité qui est essentiellement inhérente à leur concept »[1].

Nous avouons ne pas comprendre le raisonnement de Kant. Il semble, au contraire, que c'est sa propre théorie qui porte atteinte à la nécessité des catégories et qui en fait des lois purement subjectives de l'esprit, de telle sorte qu'« on ne puisse pas dire : l'effet est lié à la cause dans l'objet (c'est-à-dire nécessairement), mais seulement je suis fait de telle sorte que je ne puis concevoir cette représentation autrement que liée à une autre »[2]. C'est Kant, et non pas ceux qu'il réfute, qui donne des armes au scepticisme et fait des catégories « une chose qui dépend uniquement de l'organisation du sujet »[3]. En revanche, si l'on admet, comme il est naturel de le faire, un accord entre l'entendement et les objets de connaissance, cette difficulté est écartée. Les données des sens restent subjectives, mais du moins, et c'est là l'important, les lois fondamentales de la pensée coïncident avec celles de la nature. Elles sont donc vraiment nécessaires et objectives, puisqu'elles ne dépendent pas seulement de notre esprit, mais valent aussi pour les rapports des objets en eux-mêmes.

Ce point de vue est le plus plausible *a priori*, car il serait surprenant que notre esprit obéisse à de tout autres lois logiques que l'univers en général dont il fait partie

[1] *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale des éléments, 2me partie, § 27.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

intégrante. D'autre part, il est confirmé *a posteriori* parce que nous ne constatons jamais rien qui soit soustrait à ces lois logiques. La subjectivité des sens est démontrée clairement par les erreurs d'interprétation qu'ils occasionnent, autrement dit nous constatons fort souvent un désaccord entre ce nous croyons être d'après la perception sensible, et ce qui est réellement. Un pareil désaccord ne se produit jamais entre les catégories logiques et la réalité, de sorte que nous pouvons croire à l'objectivité de ces catégories. Le rapport de causalité, notamment, est donc plus qu'une simple fonction de l'entendement. Il a aussi une valeur ontologique ; sans cela tout serait discontinuité dans l'univers ou, pour mieux dire, il n'y aurait pas d'univers du tout, puisqu'il n'y aurait pas succession de faits liés et cohérents. Kant, du reste, le reconnaît lui-même, puisqu'il déclare que cette succession ne peut pas être une simple façon de percevoir les objets, mais que l'effet doit être lié à la cause « *dans l'objet*, c'est-à-dire nécessairement. »

Ainsi, la théorie de Kant n'est pas étayée par des arguments suffisamment solides. Mais elle présente encore un autre inconvénient qui l'infirme également : c'est de mettre son auteur dans l'impossibilité d'accepter toutes les conséquences qu'elle comporte. On peut se demander, en effet, si Kant et Spencer ont vraiment le droit de parler d'un inconnaissable. De deux choses l'une : ou bien un objet est réellement inconnaissable, et alors on ne peut pas même en soupçonner l'existence; ou bien on sait au moins qu'il existe, et dans ce cas, il ne s'agit pas d'un véritable inconnaissable.[1] Or il est évident que les phénomènes ne peuvent exister par eux-mêmes, puisqu'ils sont contingents; ils ne sont, comme l'indique leur nom, que

[1] « Notre agnosticisme, dit Gourd, reste un agnosticisme partiel, un moindre dogmatisme ». (*Le phénomène*, p. 198).

la manifestation d'une réalité plus profonde, d'un absolu. De ce noumène, nous ne savons pas grand'chose, à la vérité, et ce serait s'exposer à des erreurs sans nombre que de vouloir le décrire à la façon d'un objet sensible. Par la raison qu'il est noumène, notre imagination n'a pas prise sur lui, et notre entendement seul peut le concevoir. Cependant, nous pouvons en dire ceci, qui est de toute importance : 1° qu'il existe ; 2° qu'il est cause du phénomène.

Kant distingue *penser* de *connaître :* « Penser un objet, dit-il, et connaître un objet, ce n'est pas une seule et même chose », car, pour qu'il y ait connaissance, il faut une intuition sensible ; autrement le concept est vide et purement formel.[1] Nous ne sommes pas d'accord avec lui sur ce point. La chose en soi est pour nous plus qu'une pensée, parce qu'une pensée pure est une simple création de notre moi qui n'a aucun caractère quelconque de réalité. Nous pouvons penser n'importe quoi, sous réserve de l'absurde, c'est-à-dire de ce qui est logiquement contradictoire et incapable, par conséquent, de fournir un concept.[2] Mais ce concept pensé n'a pas nécessairement l'existence, et il arrive souvent qu'il soit une simple idée, privée de réalité. Au contraire, la chose en soi est plus qu'un concept ; c'est une réalité et, comme nous savons à n'en pouvoir douter qu'elle existe et qu'en outre elle est cause de tous les êtres relatifs, nous pouvons bien dire que nous la connaissons. C'est une connaissance aussi restreinte que l'on voudra, mais c'est une connaissance puisque son concept s'applique à un objet. Cet objet ne donne pas, il est vrai, matière à une intuition esthétique, mais nous

[1] *Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale des éléments, 2[me] partie, § 22 et 27.
[2] Kant le reconnaît dans une note de la *Préface* de la 2[me] éd.

verrons un peu plus loin que c'est pour nous un avantage au lieu d'être un inconvénient, et que l'intuition sensible n'est pas le seul moyen de connaissance, comme Kant le prétend.[1]

Le philosophe qui introduisit le premier en France la philosophie de Kant, Maine de Biran, a très judicieusement critiqué la théorie du noumène inconnaissable : « Si les êtres simples, dit-il, forces, causes, producteurs de phénomènes ou sujets d'attribution de tout ce qui varie ou se représente au dehors ne sont que des formes ou catégories sous lesquelles viennent se ranger tous les objets d'un monde phénoménique ; si, à part ces objets, les formes ou les concepts sont vides de réalité ou n'ont aucune existence en soi, il ne faut plus parler de noumènes cachés sous les phénomènes ou les objets sensibles et ne pouvant se manifester par aucun moyen tels qu'ils sont en soi, quoique la raison conçoive et affirme la nécessité de leur existence. Les noumènes ne seront plus des éléments indéterminés, des noumènes *x*, *z*, sous toute équation possible, mais de véritables zéros. Il n'y aura d'existence que celle des phénomènes... Le non-phénomène ou le noumène équivaudra au non-existant. De là l'idéalisme d'une part, le scepticisme de l'autre, n'ont qu'à tirer les conséquences ».[2]

Rien n'est plus juste que cette remarque de Maine de Biran. Déclarer la chose en soi inconnaissable, c'est mettre en doute son existence même et en faire une pure *idée*

[1] L'agnosticisme pur ne se distinguerait pas du scepticisme. C'est pourquoi ni Kant ni Spencer ne peuvent rester fidèles à leur principe. Kant donne le noumène comme cause du phénomène. Spencer est plus précis encore et, après avoir admis sans restriction que l'absolu est inconnaissable, il déclare que c'est une *force* (*Premiers principes*, p. 165). Or, dire d'une chose qu'elle est une force, c'est évidemment avouer qu'on la connaît jusqu'à un certain point.

[2] *Œuvres*, éd. V. Cousin, *De l'aperception immédiate*, t. III, p. 125.

relative à notre manière de penser. Telle n'était pas, pourtant, l'intention de Kant, mais sa doctrine devait conduire inévitablement à cette conclusion, c'est-à-dire à l'idéalisme[1]. Si les objets de perception sensible ne sont que des phénomènes relatifs à notre sensibilité et si la chose en soi elle-même, qui est censée les produire, est à son tour une création de notre entendement, il n'y a plus rien de réel, sinon le moi. La conscience fait plus qu'imposer une forme à une matière de connaissance ; elle se crée à elle-même cette matière en se projetant comme non-moi : voilà le fondement de l'idéalisme de Fichte, virtuellement contenu dans l'idéalisme tranoendantal de Kant. Ce dernier eut beau se désolidariser d'avec les idéalistes allemands, ses disciples ; il avait jeté le germe de l'idéalisme absolu, et ce germe ne tarda pas à fructifier dans les systèmes de Fichte et de ses successeurs. Au lieu d'admettre un accord entre les lois de l'univers et les lois de l'entendement, Kant avait professé que les choses se réglaient sur la raison. Mais Fichte fut d'avis que l'esprit ne pourrait être le législateur de la nature s'il n'en était pas l'unique créateur[2]. Donc la chose en soi n'est pas un objet existant hors de l'esprit, mais l'esprit lui-même qui s'est dédoublé en sujet et objet. Le noumène, simple mot, fantôme superflu, fut audacieusement supprimé, et l'idéalisme transcendantal, doctrine de transition, se mua en

[1] Dans le passage suivant, Kant avoue que, d'après sa propre théorie, il est impossible de se prononcer avec certitude sur l'existence de la chose en soi : « Puisque l'intuition sensible ne s'applique pas indistinctement à toute chose, il reste de la place pour d'autres objets; ils ne peuvent donc pas être niés absolument, mais faute d'un concept déterminé (puisqu'aucune catégorie ne s'y applique) nous ne saurions non plus les affirmer à titre d'objets de l'entendement. » (*Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, l. II, chap 3).

[2] Voir Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. franç., Introduction de J.-H. Fichte, p. 19.

idéalisme absolu pour revêtir une forme définitive et dépouillée de toute ambiguïté. [1]

D'ailleurs, Kant ne resta pas fidèle à sa propre théorie. La conclusion de l'*Esthétique* et de la *Logique transcendantales* est que l'esprit humain, de par sa nature même, est incapable de connaître les choses telles qu'elles sont en soi; il ne les connaît que telles qu'elles lui apparaissent. Noumène et phénomène sont donc une seule et même chose, et l'on ne peut faire entre eux qu'une distinction logique, car le phénomène n'est rien autre que le noumène, mais le noumène modifié par les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement. De même, si l'on regarde un objet avec un verre rouge, il n'y aura malgré tout qu'un seul objet qu'on pourra considérer, ou bien tel qu'il est réellement avec sa couleur naturelle, ou bien tel que le verre de couleur le fait paraître en lui communiquant sa teinte rouge [2]. Or, dans la suite de la *Critique de la raison pure*, la dualité noumène-phénomène se transforme du tout au tout. Le noumène devient un monde intelligible, le phénomène un monde sensible, et ces deux mondes sont, cette fois, ontologiquement distincts, comme chez Platon, car le second, relatif et conditionné, est uni par un rapport de dépendance au premier, absolu et inconditionné.

Grâce à cette modification, Kant parvient à résoudre l'antinomie de la liberté et du déterminisme en déclarant la thèse et l'antithèse également vraies toutes deux, l'une valant pour le monde intelligible, l'autre pour le monde sensible. D'après les conclusions auxquelles Kant a abouti dans la première partie de sa critique, cette antinomie ne

[1] Voir Weber, *Histoire de la philosophie*, § 63 : « Kant et l'idéalisme allemand ».

[2] Gourd, *Le phénomène*, p. 377 : « On demande une réalité en même temps que des apparences; mais le phénomène est réalité aussi bien qu'apparence, chose apparue aussi bien qu'apparition ».

pourrait être résolue que de la façon suivante : Les événements arrivent réellement en vertu d'une causalité libre (noumène), mais l'esprit humain est ainsi fait que ces événements lui *paraissent* arriver selon les lois inflexibles du déterminisme (phénomène). Or Kant ne nous présente nullement le déterminisme comme la simple apparence de la liberté, mais comme une causalité tout aussi réelle et objective que la causalité libre et s'exerçant dans un autre monde. « La raison, dit-il, est identiquement présente à toutes les actions de l'homme dans toutes les circonstances du temps, mais elle n'est point elle-même dans le temps et elle ne tombe pas, pour ainsi dire, dans un nouvel état où elle n'était pas auparavant : elle est, par rapport à tout état nouveau, déterminante, mais non déterminable ».[1]

Ce passage, et bien d'autres encore, montrent l'incohérence du système kantien et l'ambiguïté des termes *noumène* et *phénomène* qui en est la conséquence. Au début, le phénomène était dû uniquement à l'imperfection du sujet connaissant qui déformait le noumène en le percevant. Dans la suite, l'imperfection du phénomène gît, non plus dans le sujet, mais dans l'objet, et le phénomène devient un monde relatif « soumis aux conditions sensibles et aux formes du temps et de l'espace », tandis que le noumène (ou monde intelligible platonicien) est « en dehors de la série des phénomènes et des causes conditionnées »[2], comme un modèle achevé dont la nature n'est que l'imparfaite ébauche. Par là Kant réduit à néant le résultat de ses efforts, et redit sous une autre forme ce que les philosophes « dogmatiques » qu'il prétend réfuter avaient déjà dit avant lui. Son noumène se confond finalement

[1] *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, l. 2me, chap. II, 9me section, III.
[2] *Ibid.*

avec l'Idée de Platon et avec le Dieu de Descartes et de Leibniz.[1]

* * *

Puisque nous avons reconnu que la théorie kantienne était défectueuse, il nous faut maintenant poser quelques principes fondamentaux sur lesquels nous puissions élever une théorie métaphysique. Pour nous, comme pour Descartes et Maine de Biran, le point de départ de toute spéculation philosophique doit être l'aperception du moi : le *cogito ergo sum*, voilà le plus grand titre de gloire de Descartes, parce que c'est effectivement dans le sens intime de la conscience que la pensée la plus défiante trouve un point d'appui qui l'empêche de tomber dans le scepticisme absolu. Seulement, Descartes a commis deux erreurs regrettables dans l'application de son principe initial : il a conçu le moi comme une substance, et ensuite, lorsqu'il a passé du moi au non-moi, il a cru que ce non-moi devait, par tous ses caractères et propriétés, être l'exacte antithèse du moi.

Ce qui fait de l'aperception du moi une connaissance privilégiée, c'est qu'elle est directe et immédiate ; la conscience, c'est le sujet percevant sa propre existence sans aucun intermédiaire, ce qui réduit à leur minimum

[1] Kant change de direction au cours de son raisonnement et arrive à une conclusion qui n'est pas logiquement déduite de ses prémisses. Nous avons relevé une faute analogue chez Aristote, qui déclare d'abord la matière nécessaire à la forme pour la considérer ensuite comme une imperfection. Dans les deux cas, le vice du raisonnement est dû à une modification illégitime du sens des mots. Aristote identifie la forme avec l'acte et la matière avec la puissance, sans s'apercevoir que le rapport des termes deux à deux est différent. De même, Kant n'aurait le droit d'assimiler le noumène à l'absolu et le phénomène au relatif que si la proportion suivante était juste: noumène: phénomène = absolu : relatif. Or elle n'est pas juste, parce que la dualité de l'absolu et du relatif existe réellement dans l'objet, tandis que celle du noumène et du phénomène n'est imputable qu'au sujet.

les chances d'erreur. Dans la connaissance d'un objet extérieur quelconque, il y a deux termes en présence : le sujet et l'objet, le moi et quelque chose de tout différent. Il est donc difficile, sinon impossible, de savoir quelle est la nature intime de cet objet perçu, puisqu'il peut fort bien arriver que le moi modifie la matière de connaissance ainsi que la critique de Kant s'efforce de le démontrer. Au contraire, dans l'aperception du moi il y a identité du sujet et de l'objet, et c'est pourquoi cette connaissance immédiate ou intuition (au sens bergsonien du mot) a un caractère de certitude absolue, qui la met hors d'atteinte du doute. En faisant de l'âme une substance, un objet, Descarte a méconnu la qualité essentielle de l'intuition psychologique, et il s'est en même temps privé de son avantage le plus précieux. Tout d'abord, on ne comprend pas comment l'âme pourrait se dédoubler et se contempler elle-même à la façon d'un objet extérieur. Ensuite, même si cela était possible, la certitude en serait diminuée d'autant, car il s'agirait, non plus d'une intuition, mais d'une vulgaire connaissance médiate dont l'exactitude prêterait à discussion. Kant a donc eu pleinement raison d'attaquer Descartes sur ce point[1], mais il est arrivé lui-même à une conclusion que nous ne pouvons admettre. Il s'est bien rendu compte que le moi ne pouvait pas se percevoir comme objet, mais, tandis que nous y voyons un avantage, il y a vu un grave inconvénient qui mettrait en danger, selon lui, la psychologie tout entière.

« Le sens intime, dit Kant, ne nous présente nous-mêmes à la conscience que comme nous nous apparaissons et non comme nous sommes en nous-mêmes... Je ne me connais nullement comme je suis, mais seulement comme

[1] *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, l. II. chap. 1er.

je m'apparais à moi-même. La conscience de soi-même est donc bien loin d'être une connaissance de soi-même »[1]. A ce point de vue, la conscience du moi n'est plus une connaissance privilégiée, bien au contraire : « L'idéalisme admettait que la seule expérience immédiate est l'expérience interne et que l'on ne fait que conclure de là à l'existence des choses extérieures... Or il est démontré ici que l'expérience extérieure est proprement immédiate »[2]. Mais comment peut-on appeler immédiate la connaissance externe, puisque la perception des choses n'arrive à la conscience qu'en passant par les sens et la sensibilité ? Seule la conscience de soi-même est réellement immédiate et directe. Et si le moi est incapable de se percevoir à la façon d'un objet, il ne faut pas s'en plaindre, car c'est à ce caractère particulier et *sui generis* que l'aperception du moi doit de n'être pas phénoménale, malgré l'opinion contraire de Kant. Qu'est-ce qu'un phénomène? C'est un objet connu, non tel qu'il est, mais tel qu'il apparaît (φαίνομαι), et cette différence entre la réalité et l'apparence provient de ce que le sujet ne peut percevoir l'objet sans le modifier à la façon d'un paysage qu'on regarderait avec des verres de couleur. Si donc la dualité du sujet et de l'objet est supprimée, la cause d'erreur disparaît aussitôt[3].

[1] *Ibid.*, Analytique transcendantale, § 24. Kant se contredit formellement dans cet autre passage de la *Critique de la raison pure*: « L'homme qui ne connaît d'ailleurs toute la nature que par ses sens, se connaît lui-même en outre par une simple aperception. (Dialectique transcendantale, l. II, chap. 2, 9me section, III).

[2] *Ibid.*, Analytique transcendantale, l. II, chap. 2, 9me section, III.

[3] Renouvier pense, avec raison, que l'opinion de Kant est en recul sur le *cogito ergo sum* de Descartes. « La proposition : Je pense, dit Kant, n'est pas une expérience, elle est seulement la forme de l'aperception inhérente à l'expérience et l'antécédent de toute expérience. — C'est donc bien plus qu'une expérience, devrait-il dire ». (*Critique de la doctrine de Kant*, p. 237-246).

C'est ce qui arrive dans l'intuition du moi : « Concentrons-nous, dit M. Bergson, sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons au plus profond de nous-mêmes le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie »[1]. Cette connaissance intime du moi, Kant, trop imbu d'intellectualisme, l'a méconnue, et cependant elle est la clef de la philosophie. Γνῶθι σεαυτόν, nous conseille la sagesse antique, connais-toi toi-même, parce qu'il est fou de t'attacher d'emblée à des problèmes lointains avant d'avoir scruté l'énigme que tu portes en toi.[2] Mais, pour apprécier à sa juste valeur cette connaissance de soi-même, il eût fallu recourir à une intuition supra-intellectuelle, ce que Kant n'a jamais fait ; il eût fallu voir que tout ce qui est vie, activité, spiritualité dépasse l'intelligence, car l'intelligence (dans l'acception étroite que M. Bergson donne à ce terme), l'intelligence est une faculté inférieure qui n'a de prise que sur le mort, l'abstrait, sur ce qui peut être découpé en fragments discontinus.[3]

Lorsque la pensée s'est donné un solide point d'appui, elle peut alors s'élancer vers d'autres problèmes concernant le monde extérieur. Connaissant déjà le microcosme, elle aura plus de facilité à connaître le macrocosme, car il n'y a pas de raison pour que le second soit d'une nature entièrement différente du premier. Et pourtant, c'est ce que la plupart des philosophes commencent par poser *a priori*. Ensuite ils n'arrivent pas, cela va sans dire, à combler l'abîme qu'ils ont creusé, et cette impuissance

[1] *Evolution créatrice*, p. 218.

[2] M. Bergson donne comme tâche à la philosophie « de ramener la matière à ses origines et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une *psychologie retournée* ». (*Evolution créatrice*, p. 227).

[3] Voir dans l'*Evolution créatrice* la critique du kantisme, p. 384-391.

même décèle le vice de leur raisonnement. Les matérialistes nient le microcosme au profit du macrocosme et confondent la psychologie avec le mécanisme. Les idéalistes prennent juste le contre-pied et nient en bloc tout le non-moi. Quant aux dualistes, ils laissent bien coexister ces deux réalités irréductibles, mais ils se trouvent à leur tour infailliblement arrêtés dès qu'il s'agit d'expliquer leur union. Du reste, ils sont plus près des idéalistes qu'on ne pourrait le croire : ceux-ci nient catégoriquement la matière, ceux-là ne lui donnent que des qualités négatives, ce qui revient à la nier : si la matière n'est rien de ce qu'est l'esprit, elle n'est finalement qu'un pur non-être, un mot vide et non une substance réelle.

Après cet examen de la doctrine de Kant, nous nous sentons plus libre pour continuer notre chemin. Ce n'est pas, cependant, que nous repoussions en bloc le criticisme. Nous le trouvons, au contraire, indispensable, mais nous entendons en accepter le principe plutôt que l'application qu'en a fait Kant. Combattre le dogmatisme, rien de mieux, mais encore faut-il savoir ce qu'on entend par là. Pour Kant, est dogmatique toute philosophie qui spécule sur la chose en soi. Or ce terme, pris dans son acception ordinaire, signifie tout autre chose ; il s'applique aux philosophes qui donnent leur opinion pour absolument certaine et comme l'expression de la vérité intégrale. En ce sens, on peut parler du dogmatisme kantien, parce que Kant paraît persuadé que sa théorie est définitive. Et cependant, la manière dont il explique le jeu de la connaissance est des plus contestables, et il ne peut prouver par aucun argument irréfutable que la faculté de connaître se décompose réellement en sensibilité, entendement et raison pure. Puisque, de son propre aveu, on ne peut connaître que des phénomènes, cette faculté de connaissance qu'il dissè-

que devrait être, elle aussi, un pur phénomène. Par conséquent, elle ne peut rien lui apprendre sur la nature véritable de l'intelligence humaine, ni l'autoriser à déclarer tabou la chose en soi. Ainsi la conclusion de la *Critique de la raison pure* n'est possible que grâce à un postulat qui est en contradiction avec cette même conclusion : c'est un cercle vicieux dans lequel Kant tourne sans s'en douter, tant il a de confiance dans son analyse de la faculté de connaître.[1]

En condamnant la philosophie à ne connaître jamais autre chose que des phénomènes, Kant faisait plus que saper par la base sa théorie de la connaissance. Il enlevait à la philosophie le droit d'étudier les grands problèmes qui sont sa raison d'être et concernent Dieu, l'âme et le libre arbitre; et, s'il arrive dans ce domaine à des conclusions analogues à celles des philosophes spiritualistes, c'est uniquement pour satisfaire aux exigences de la conscience morale. C'était certes une tentative intéressante que celle de fonder la métaphysique sur la morale, et non plus la morale sur la métaphysique comme on l'avait fait jusqu'alors. Mais cette façon de procéder par induction ne vaut que comme contre-épreuve; à elle seule, elle est insuffisante et ne donne qu'une solution incomplète aux problèmes métaphysiques. La théodicée, en particulier, est traitée dans la *Critique de la raison pratique* comme un simple appendice de la morale, et il semble que Dieu soit introduit après coup dans le système, parce qu'il faut bien un Minos qui répare, dans un monde plus ou moins problé-

[1] Cf. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p. 8 : « Il existe un cercle vicieux inévitable dans la prétention d'étudier les principes de la raison, les lois de l'entendement, d'en chercher les bonnes formules, d'en contrôler les titres à notre adhésion, et dans la nécessité, d'autre part, d'emprunter à ces mêmes principes et à ces mêmes lois les motifs de juger sur leur sens véritable et sur leur valeur ».

matique, les injustices commises ici-bas[1]. Ce rôle adventice est indigne de la divinité. A moins d'être athée, un philosophe doit faire de la notion de Dieu la pierre angulaire de son système, quitte ensuite à la légitimer une seconde fois en montrant que toute vraie morale ne peut être établie en dehors d'elle. La morale de Kant compte parmi les plus belles, mais elle ne saurait combler les lacunes de sa métaphysique.

Pour toutes ces raisons, nous repoussons le *veto* du philosophe de Königsberg. C'est notre droit d'êtres pensants de chercher à concevoir cette réalité profonde que nous voile d'ordinaire un monde d'apparences; sinon la *Critique de la raison pure* elle-même est chimérique. Que cette connaissance métaphysique à laquelle nous aspirons malgré tout soit imparfaite et entachée d'erreur, c'est ce dont il est impossible de douter. Retenus à la terre par des chaînes dont nous ne sentons que trop le poids, nous ne pouvons nous élever assez haut pour dominer la totalité du monde et saisir la suprême raison des choses; d'ailleurs la multitude des croyances suffirait à nous avertir que prétendre à une science intégrale est une vaine fanfaronnade. Mais nos solutions, si incomplètes soient-elles, ne sont pas sans valeur aucune; elles sont toutes, à des degrés divers, des reflets de cette vérité que nous cherchons sans relâche. Pourquoi les supposer fausses, irrémédiablement fausses ? Si c'était le cas, il faudrait admettre que le phénomène n'a aucune ressemblance quelconque avec la réalité dont il est

[1] M. Charles Werner a fait une critique pénétrante de la théodicée kantienne. Il montre que Kant n'avait pas besoin, pour affirmer l'existence de Dieu, de prendre un détour et de recourir à la notion adventice de souverain bien; il pouvait s'élever directement à Dieu en reconnaissant que la loi morale, fondement de la raison pratique, a elle-même son principe en Dieu. (*Etudes de philosophie morale*, Le savoir et la croyance dans la philosophie de Kant, p. 163). — Voir *Critique de la raison pratique*, 1re partie, l. II, chap. 2, V.

la manifestation, et que, par conséquent, il n'est pas à proprement parler un phénomène, car il y a nécessairement une parenté, si lointaine soit-elle, entre la réalité et l'apparence. Si nous regardons un objet avec un verre déformant, nous le percevons autre qu'il n'est, mais les deux images ont néanmoins une certaine analogie. De même, bien que l'esprit humain ne connaisse pas l'être dans toute sa pureté, il en a une conception partiellement vraie qu'il doit travailler à rendre de plus en plus adéquate ; c'est ce que Platon a voulu exprimer par sa poétique allégorie de la caverne.

Kant fait grand état des antinomies qui prouveraient, selon lui, l'inanité de la métaphysique transcendante. Mais n'est-ce pas un argument dangereux ? Et s'il prouvait quelque chose, ne prouverait-il pas trop ? Ce n'est pas seulement en philosophie que se produisent les divergences d'opinion. Les savants infatués d'eux-mêmes qui s'en font une arme contre les métaphysiciens devraient prendre garde que cette arme ne se retourne contre eux, car la science est loin d'être une ; là comme ailleurs, les conceptions contraires s'entrechoquent, et la théorie la mieux fondée en apparence risque d'être ruinée en un instant par des découvertes nouvelles qui en montrent l'insuffisance. On devrait donc conclure que la science n'est, elle aussi, qu'une vaine logomachie, et que l'homme n'a rien de mieux à faire que de réprimer une curiosité qui lui confère toute sa dignité d'être pensant. Reprocher à la philosophie des errements qui sont imputables à l'infirmité de l'esprit humain en général, c'est faire preuve d'une partialité inadmissible.

Pour en revenir à Kant, il a, selon les besoins de sa cause, procédé de telle sorte que les arguments en faveur de la thèse et de l'antithèse, dans chaque antinomie, se contrebalan-

cent exactement, mais il n'est pas dit que ces arguments soient les seuls auxquels on puisse recourir. D'ailleurs, le problème qui fait l'objet de la *Critique de la raison pure* peut, lui aussi, être résolu d'une façon antithétique. En faut-il déduire que la question est insoluble et que le point de vue de Kant n'a pas plus de valeur que le point de vue contraire? En effet, certains philosophes sont aussi convaincus de la vérité de la connaissance (thèse) que Kant l'est de sa fausseté (antithèse). En d'autres termes, il s'agit de l'antinomie du dogmatisme et du scepticisme qui doit être mise sur le même pied que les autres, celle de la liberté et du déterminisme, par exemple. Kant, il est vrai, n'est pas un pur sceptique, et il s'est tenu à égale distance des deux extrêmes. Mais son attitude est souvent indécise et ressemble trop à celle de quelqu'un qui donne d'une main ce qu'il reprend de l'autre. La critique de la faculté de connaître devait logiquement conduire au scepticisme absolu. Si Kant n'y a pas abouti, cela vient simplement de ce qu'il a mitigé, tant que faire se pouvait, les conséquences de ses principes, parce qu'elles violentaient sa conviction intime. Il a voulu éviter à tout prix de tomber dans une philosophie purement négative, mais ce conflit intérieur de deux tendances opposées l'a entraîné à plus d'une inconséquence, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

De toutes ces considérations nous concluons que le métaphysicien doit tout à la fois avoir confiance dans l'utilité de son effort, et éviter une outrecuidance qui fait le jeu des sceptiques en diminuant le crédit de la philosophie. Dans ce domaine il ne peut être question, comme en mathématique, de vérité ou d'erreur absolues. De là le néant de la méthode géométrique de Spinoza. De là également la méprise de ceux qui attachent une importance exagérée

aux contradictions des diverses doctrines et les prétendent irréductibles. Cette incompatibilité, nous le répétons, n'est le plus souvent qu'une apparence. Deux propositions opposées peuvent se résoudre en une proposition plus vaste et en même temps plus vraie qui les concilie dans ce qu'elles ont de positif et de juste en laissant de côté la négation qui les fausse. C'est à parfaire cette synthèse que doivent travailler les philosophes de l'avenir. « Dans la forêt obscure dont parle Dante, dit Fouillée, si les voyageurs de nuit n'allument qu'une seule lumière, le cercle se perdra bientôt dans les ténèbres environnantes : multipliez de toutes parts et rassemblez les foyers lumineux, de nouveaux points obscurs émergeront dans la clarté. Ainsi les vérités philosophiques et scientifiques, en s'ajoutant et en se reliant entre elles, finiront par développer une sphère croissante de lumière ».[1]

[1] *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 239.

§ 4. *La volonté*

Quod non agit non existit.
Leibniz.

Im Anfang war die Tat.
Gœthe, « Faust ».

« La matière est inerte » : tel est le dogme qui, depuis Descartes, pèse sur la philosophie et qui de nos jours encore n'a pas perdu tout son prestige. C'est contre lui que va porter maintenant notre effort, afin de prouver que ce dogme fait de la matière un *ens rationis* dont il nous est impossible de concevoir la nature et le mode d'existence. En reléguant l'étendue au rang des données empiriques, nous obtenions déjà un argument négatif en faveur de notre théorie dynamique de la matière, parce que supprimer l'étendue comme qualité objective de la matière, c'était supprimer du même coup la raison qui nous empêchait formellement de lui accorder une qualité incompatible avec la première : la force. Mais il y a aussi, on va le voir, des arguments positifs qui militent en faveur du dynamisme.

Nous avons dit plus haut qu'en philosophie le point de départ le plus sûr était l'aperception du moi. L'expérience interne nous apprend, contrairement aux théories intellectualistes, que l'essence du moi consiste dans l'action et, comme Maine de Biran l'a très bien dit, dans l'effort. Spinoza faisait dériver la volonté de la pensée pure, mais c'est là l'opinion d'un homme qui écoutait plus volontiers ses préjugés de géomètre que le précieux enseignement du sens intime. Quand nous nous interrogeons, après avoir fait abstraction de toutes nos idées préconçues, nous constatons, au contraire, que nous sommes des êtres volontaires bien plus encore que des êtres intelligents. Les non

civilisés et la plupart des civilisés sont des consciences, sans doute, mais des consciences qui sont portées plus à l'action pratique qu'à l'exercice de la pensée dans un but désintéressé et spéculatif. Même chez les hommes qui font un usage constant et intense de leur intelligence (ils sont l'infime minorité), la pensée pure est loin d'être l'élément prédominant à l'exclusion de tous les autres, car aucun être humain ne saurait se dispenser de vivre, c'est-à-dire d'agir, de vouloir, et d'éprouver des émotions.

Si maintenant nous considérons l'intelligence pure et ce qu'il y a en nous de moins affectif, nous devons nous demander quelle est la nature intime de cette faculté. Il n'y a que trois réponses possibles à cette question : ou bien l'intelligence est une faculté distincte, ou bien elle engendre la volonté, ou bien enfin elle dérive de la volonté. La première solution doit être écartée d'emblée, puisque le sentiment de notre personnalité embrasse à la fois les faits intellectuels et volontaires, et qu'en réalité l'intelligence et la volonté sont toujours intimement mêlées au point de ne pouvoir être séparées que par abstraction et pour la commodité de l'étude psychologique.

Restent les deux autres solutions entre lesquelles il n'est guère possible d'hésiter. En effet, dans le développement général de l'humanité comme dans celui de chaque individu, la volonté précède toujours de beaucoup l'intelligence, d'où l'on peut conclure que la seconde n'est qu'un mode particulier de la première. Cette manière de voir est encore confirmée par un examen plus attentif de l'intelligence qui montre que la pensée pure elle-même réclame du sujet un effort, donc l'intervention de la volonté. Penser, c'est en effet appliquer son esprit à un objet pour l'analyser, ou bien c'est unir plusieurs jugements entre eux dans un raisonnement; c'est toujours se concentrer sur

soi-même par un effort d'attention et de réflexion. Sans attention point de pensée, et sans volonté point d'attention. C'est pourquoi nous sentons qu'une méditation profonde exige autant de notre volonté qu'une action physique ; seulement l'effort s'exerce au dedans de la conscience au lieu de se dépenser au dehors.

Ainsi la pensée implique toujours la volonté, mais la réciproque n'est pas vraie : la volonté ne se manifeste pas toujours sous forme de pensée, si l'on prend ce terme au sens étroit de pensée discursive et non au sens large de conscience (car, dans ce cas, il serait évident que la volonté est toujours consciente ; sinon elle ne serait pas une volonté proprement dite, mais une force brutale). De ces deux concepts de volonté et de pensée le premier a une extension plus grande que le second, puisqu'il désigne simplement une activité voulue, tandis que le second désigne une forme particulière d'activité, activité interne et intellectuelle. Il est donc aussi absurde de faire dériver la volonté de l'intelligence que de prétendre que l'espèce contient le genre. Ce qui caractérise le moi, c'est bien plus la volonté que la pensée : plus la volonté se relâche, plus le sentiment de la personnalité s'affaiblit, comme il nous arrive de l'éprouver dans ces moments de rêve ou de demi-sommeil où nous n'avons plus que des sensations indécises et une conscience vague de notre existence.[1]

[1] Bien que nous insistions sur l'idée de volonté, nous n'allons pas, comme Schopenhauer, jusqu'à faire de l'intellect une simple fonction du cerveau, selon la théorie matérialiste. (Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau, t. III, p. 13, sqq., *Du primat de la volonté dans notre conscience*). Pour nous, au contraire, la pensée, bien loin d'être subordonnée à la volonté, en est la manifestation la plus haute. « Nous voulons, dit Fouillée, la plénitude de la volonté même ; or cette plénitude enveloppe d'abord la conscience de la volonté, car une volonté aveugle, qui s'ignore, qui n'a pas le sentiment de soi et n'existe pas pour elle-même, a une existence moins pleine qu'une volonté qui existe non seulement en soi et pour les autres, mais encore pour soi. » (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 151).

Ce premier point établi, voyons ce que nous apprend l'expérience externe. Nous n'entrons jamais en contact direct avec le monde physique, mais toujours par l'intermédiaire de notre corps et de nos sens. Or, tantôt nous agissons sur les objets extérieurs et nous sentons une résistance contre laquelle nous devons lutter, une force qui s'oppose à notre force ; tantôt, au contraire, ces objets agissent sur nous et nous les percevons. Tout ce qu'on peut dire de cette matière que révèle la perception, c'est qu'elle est un x qui est cause des sensations que nous appelons inexactement qualités sensibles [1]. Il s'agit, en effet, de sensations, c'est-à-dire de quelque chose de subjectif, et non de qualités que nous puissions rapporter objectivement au monde extérieur, puisqu'elles sont relatives à notre organisation. Nous n'avons donc pas le droit de dire que la matière est réellement étendue, ni qu'elle se compose de particules insécables qui se meuvent dans l'espace: tout cela, ce sont des sensations visuelles, et ce qu'on voit est aussi subjectif, par conséquent aussi peu réel, que ce qu'on entend et ce qu'on sent.

Nous avons appelé la matière un x, mais ce n'est là qu'une dénomination provisoire par laquelle nous voulions seulement indiquer qu'en philosophie la matière ne saurait être définie au moyen des qualités dites sensibles. A proprement parler, la matière n'est pas pour nous un x, c'est-à-dire un inconnaissable, parce que, dans ce cas, nous n'en soupçonnerions pas même l'existence et l'x équivaudrait à un zéro. Si nous la percevons, c'est qu'elle agit sur le système nerveux et, par cet intermédiaire, sur la conscience. Elle est donc une *cause* de sensations : voilà ce

[1] Cf. Maine de Biran, *Œuvres*, éd. V. Cousin, *De l'aperception immédiate*, p. 68: «Toute sensation implique la causalité, en tant que la modification adventice est prise comme effet d'une cause ou force qui change l'état du corps et produit la sensation».

que le métaphysicien le plus prudent peut avancer sans crainte de se fourvoyer, puisque la qualité de cause est purement intelligible. D'autre part, il n'y a pas de raison pour que la notion de causalité soit une simple catégorie de l'entendement, comme Kant l'a prétendu ; si l'on repousse toutes les qualifications possibles sous prétexte qu'elles sont subjectives, on tombe dans le scepticisme en paralysant la pensée. C'est pourquoi Kant lui-même a été obligé de quitter cette attitude de défiance excessive : en postulant une chose en soi comme cause des phénomènes, il s'est contredit, puisqu'il avait d'abord déclaré que la causalité n'était qu'une catégorie et que les catégories ne pouvaient s'appliquer au noumène.[1]

Nous avons dit que la matière était une cause de sensations. Cette définition est modeste, sans doute, mais elle présente le maximum de certitude, avantage qui fait défaut à tant de définitions plus ambitieuses par lesquelles on tente de se représenter la matière à l'aide de l'imagination sensible. D'ailleurs, en faisant l'analyse du concept de cause, il est possible de préciser encore cette définition sans pourtant y adjoindre aucun élément étranger. Une cause, au sens métaphysique du terme, c'est quelque chose qui produit un effet, qui agit. Qui dit cause dit activité, force, et si nous admettons que la matière est une cause de sensations (ne pas l'admettre, ce serait rendre la perception inexplicable[2]), nous devons la considérer, non plus

[1] Fouillée appelle avec raison la causalité « la catégorie primordiale, traduction de la volonté même. » (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 154).

[2] Nous ne voulons pas dire par là que, dans la perception, toute l'activité est du côté de l'objet perçu et toute la passivité du côté du sujet percevant. Le sujet est actif, lui aussi; sinon, il n'y aurait pas de conscience. Seulement (et c'est ce qu'il importe de relever ici), l'objet extérieur a, dans la perception, un rôle actif puisqu'il s'impose à nous et que, par exemple, lorsque nous ouvrons les yeux, il ne dépend pas de notre volonté de voir ou de ne pas voir.

comme inerte et passive, mais comme active. « Si elle n'agissait pas sur nous, de quelque manière que ce soit, et ne produisait pas en nous de modifications, rien ne nous ferait affirmer son existence. La matière est un ensemble de causes inconnues mais, à coup sûr, actives de quelque manière puisque nous en subissons les effets ».[1]

Nous constatons donc une activité dans le monde extérieur. Mais peut-être cette activité n'est-elle pas une propriété inhérente à la matière que nous percevons par les sens. Il se pourrait qu'elle vînt de l'extérieur, et nous devons examiner la valeur de cette hypothèse. L'expérience nous apprend, en effet, que des forces agissent dans le monde physique, et cela non seulement parce qu'il influence nos organes sensoriels, mais aussi parce qu'il s'y passe des phénomènes multiples qui impliquent une activité. Comment les philosophes que nous combattons, matérialistes et dualistes (les idéalistes n'entrent pas en ligne de compte puisqu'ils nient purement et simplement le monde extérieur), comment ces philosophes ont-ils expliqué cette activité ? Les matérialistes ne l'expliquent pas du tout, ainsi que nous l'avons vu. Ils la présupposent, ce qui est très commode à la vérité, mais peu satisfaisant. La matière est en mouvement, disent-ils, et ces mouvements variés à l'infini suffisent à produire tout l'univers. On pourrait à bon droit leur demander d'où vient ce mouvement qu'ils

[1] Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 88. On a prétendu que cette notion de force était anthropomorphique parce qu'elle dérivait du sentiment d'effort musculaire. Cette objection vaut contre Maine de Biran, qui invoque seulement le sentiment du conflit de notre force avec les forces étrangères ou sens de l'effort. (Voir *Œuvres*, édit. V. Cousin, *De l'aperception immédiate*, t. III, p. 106, 116 et *passim*). Mais, pour nous, la notion de force ne dérive pas des sensations musculaires et tactiles; elle est impliquée dans la notion *a priori* de cause, c'est-à-dire d'activité productrice.

introduisent subrepticement dans le problème à résoudre et dont ils se servent comme d'un *deus ex machina*, car enfin tout mouvement implique une cause agissante dont il n'est que l'effet. Certains matérialistes, cependant, ont imaginé une autre hypothèse : la force serait une propriété de la matière. Nous avons démontré longuement pourquoi cette explication, renouvelée de l'hylozoïsme antique, était inacceptable. Rien de plus légitime que d'attribuer la force à la matière si on ne la considère pas comme réellement étendue, et c'est précisément en cela que consiste notre thèse. Mais les matérialistes n'ont jamais mis en doute la réalité objective de l'étendue ; ils n'ont donc pas le droit de donner comme propriété d'une substance étendue la force qui est essentiellement inétendue. La matière-force de Büchner est une notion contradictoire et absurde que l'entendement ne saurait concevoir.

Les dualistes ont recours à une autre hypothèse qui, pour être moins déraisonnable, n'est guère plausible non plus. Comme, pour eux, la matière ne constitue pas toute la réalité, ils peuvent y voir une substance passive qui n'entre en mouvement que sous l'influence d'un autre élément : l'esprit. C'est l'esprit divin qui meut la masse inerte de la matière, et l'on peut concevoir son action de deux façons : ou bien il intervient à chaque instant parce qu'il est seul cause efficace et que, dans le monde physique tout au moins, rien ne se passe sans lui. Ou bien il n'aurait donné qu'une seule impulsion initiale lors de la création du monde et, dès cet instant, la quantité de mouvement se maintient toujours égale à elle-même dans une succession indéfinie d'actions et de réactions. La première hypothèse, forme plus ou moins déguisée de l'occasionalisme de Malebranche, mène droit au panthéisme car, si l'on admet que Dieu agit directement dans les moindres phénomènes phy-

siques, on le confondra inévitablement avec le monde, et l'on sait quelles conséquences absurdes entraîne cette confusion. De plus c'est un argument paresseux que de recourir immédiatement à la puissance divine pour expliquer des choses qui ont, sans doute, Dieu comme cause première, mais qui ont aussi, à ce qu'il semble, des causes plus proches qu'il s'agit de découvrir.

La seconde hypothèse se fonde sur le principe de la conservation de l'énergie. Mais ce principe, longtemps incontesté, commence à être battu en brèche par plusieurs philosophes et savants [1]. Il est difficile, jusqu'à présent, de se prononcer catégoriquement dans un sens ou dans l'autre, quoique le principe contraire de la dégradation de l'énergie soit de plus en plus en faveur et que ses partisans le défendent avec des arguments solides et des expériences concluantes. Du reste, nous sommes d'avis que ce débat intéresse la science plutôt que la philosophie, car les principes en question n'ont de sens que si l'on envisage un système fermé tel que notre monde terrestre. Ils sont déjà beaucoup plus problématiques si l'on cherche à les étendre à tout le système solaire. Que si l'on en fait un emploi métaphysique, ils n'ont plus aucune valeur. En effet, ce ne sont pas des principes rationnels, mais des principes empiriques qui, comme tels, ont besoin d'une vérification expérimentale. Si l'on affirme, par exemple, que la force est inétendue, il s'agit d'un principe purement rationnel qui n'a pas besoin d'une autre démonstration que

[1] Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 115 : « Il ne faudrait pas s'exagérer le rôle du principe de la conservation de l'énergie dans l'histoire des sciences de la nature. Sous sa forme actuelle, il marque une certaine phase de certaines sciences, mais il n'a pas présidé à cette évolution et on aurait tort d'en faire le postulat indispensable de toute recherche scientifique ». M. Duhem insiste aussi sur la relativité de ce principe. (*Evolution de la mécanique*, p. 227).

celle-ci : le concept de force est contradictoire au concept d'étendue ; donc la force est nécessairement inétendue. En revanche les principes de la conservation ou de la dégradation de l'énergie sont empiriques, parce qu'*a priori* et indépendamment de l'expérience il est impossible de décider s'ils sont vrais ou faux. Comme ils ne violent ni l'un ni l'autre le principe de contradiction, on peut bien dire qu'ils sont possibles, mais non pas qu'ils sont nécessaires. Dès lors on ne peut en faire qu'un usage scientifique, dans les limites de l'expérience possible. Appliqués à la totalité de l'univers, ils deviennent des affirmations arbitraires puisqu'on ne peut plus les soumettre au contrôle de l'expérience et que, d'autre part, ils ne sont pas du ressort de la raison.

En admettant une impulsion initiale donnée à la matière une fois pour toutes et dont les effets persistent indéfiniment, le dualisme fait donc une supposition gratuite et incapable de lui donner une base solide puisqu'on ne peut se prononcer ni pour ni contre. Nous allons voir maintenant que la conception dualiste d'une substance absolument passive qui subirait l'action d'une force externe ne résiste pas à l'examen, et cela pour deux raisons : 1° une substance passive est inintelligible; 2° l'action d'une force sur une substance passive est impossible.

* * *

D'après une conception vulgaire et matérialiste, l'être serait avant tout une substance, une *chose*. Mais l'être ainsi défini ne porte pas en lui-même la raison de son existence et, de plus, la notion de substance apparaît à l'analyse comme fort peu satisfaisante. Lorsque nous percevons n'importe quel objet sensible, nous l'appelons une chose, mais pour le philosophe et le savant, il est hors de doute

que cette chose n'existe pas en soi telle qu'elle nous apparaît. Bon nombre de « qualités » sensibles, telles que la couleur, l'odeur, la saveur, lui sont enlevées et transportées de l'objet dans le sujet. En définitive, il ne reste à la chose que deux qualités : l'étendue et l'impénétrabilité. Or nous avons vu que l'étendue n'avait pas plus d'objectivité que les autres qualités sensibles. D'ailleurs, même si l'on se refuse à accepter cette conclusion, l'étendue ne saurait être considérée comme une qualité vraiment positive de l'objet puisqu'elle est essentiellement une dispersion. Quant à l'impénétrabilité, on la déduit généralement de l'étendue, sous prétexte qu'elle consiste simplement en ce que deux corps ne peuvent occuper à la fois la même partie de l'espace. Mais c'est là supposer l'existence de *quelque chose* qui remplit l'espace et, par suite, reconnaître implicitement que l'étendue à elle seule n'est pas suffisante pour caractériser l'être, qu'elle peut tout au plus constituer une qualité entre plusieurs autres.

En résumé la notion de substance, dépouillée de tous ses attributs subjectifs, est réduite à une pure abstraction. On croyait trouver en elle l'élément dernier des choses, mais on a tellement abstrait et éliminé que, finalement, il ne reste plus qu'un néant qui ne peut être ni perçu ni conçu. Comme la substance est le support des qualités, elle n'a elle-même, par hypothèse, aucune qualité quelconque ; c'est une étendue vide, incapable même d'être un substratum puisqu'elle est dépourvue de tout élément positif. Ainsi le substantialisme, poussé jusqu'à ses dernières limites, confine à l'idéalisme et au scepticisme. Pour se former une conception métaphysique de l'être, la première condition est de renoncer à se représenter cet être par l'imagination, puisque la chose en soi, si elle nous est en quelque mesure accessible, ne peut en tout cas pas tomber

sous les sens. Bannissons donc cette substance par laquelle on essaie tant bien que mal de se représenter ce qui échappe par essence à toute représentation, et cherchons une définition moins grossière et plus philosophique du réel.

Or nous pensons que ce qu'il y a de plus profond dans l'être, c'est la force, l'activité. Tous les autres attributs qu'on peut accorder à l'être sont secondaires, parce qu'ils peuvent bien le déterminer *s'il existe*, mais non pas donner la raison de cette existence. L'activité, au contraire, est vraiment primordiale, car elle fait mieux que caractériser une réalité qu'on se donne d'avance; elle l'explique. La philosophie, en effet, ne se contente pas de chercher le *comment*, elle cherche aussi le *pourquoi*, et la question suprême qu'elle se pose est celle-ci : Pourquoi cet univers, pourquoi la vie, pourquoi quelque chose plutôt que rien ? A cela que peut-on répondre, sinon : Vivre c'est vouloir vivre, être c'est faire effort, car toute existence est comme une lutte perpétuelle contre le néant. Spinoza commence par dire : « La substance *est* », sans s'apercevoir que poser d'emblée l'existence, c'est considérer comme résolu le problème qu'il s'agissait précisément de résoudre. L'être une fois donné, on ne peut que le décrire, et non en reproduire la genèse, ce qui est proprement la tâche de la métaphysique. Si l'on place, au contraire, le vouloir à la racine des choses, on donne à la pensée un point de départ au-delà duquel elle ne peut pas remonter parce qu'elle y trouve à la fois un fait et la cause de ce fait, l'existence et la raison de cette existence [1].

[1] Contrairement à Kant, nous ne faisons pas du temps et de l'espace deux formes de la sensibilité égales en valeur et aussi phénoménales l'une que l'autre ; car nous considérons l'espace comme une simple donnée sensible, tandis que le temps, donnée de la conscience, a beaucoup plus de *réalité*. Mais cependant, nous n'allons pas, avec M. Berg-

L'acte de volonté par lequel l'être se réalise ne peut être conçu comme se produisant une fois pour toutes dans le temps. Il doit, au contraire, se répéter à chaque instant ou, pour mieux dire, ne pas cesser. Ainsi la volonté se manifeste comme activité, car être, c'est non seulement vouloir être, mais c'est aussi agir. Sinon, comment distinguerions-nous l'être du néant ? L'immobilité absolue, l'inactivité pure n'ont de sens que par opposition à la mobilité et à l'activité dont elles sont la négation, mais en elles-mêmes elles ne signifient rien, et l'on ne peut pas davantage les penser que le néant. Dans tout ce qui nous entoure nous voyons de l'activité, et même les choses que nous appelons vulgairement inertes ne le sont pas en réalité, car activité n'est pas nécessairement synonyme de changement et, si le passage d'un état à un autre implique l'effort, la persistance dans un même état l'implique également.

C'est pourquoi nous prétendons que l'expression de substance passive est absurde. Il y a des choses *relativement* passives, c'est-à-dire moins actives que d'autres, mais il ne saurait y avoir une passivité *absolue*, car les mots de passivité et d'inertie impliquent une résistance. Or quelque chose qui serait absolument passif, qui ne manifesterait à aucun degré un effort, ne pourrait pas même s'opposer à une action qu'il subit ; en un mot il ne serait rien. Une pierre nous paraît inerte parce que nous la comparons à la plus grande activité des êtres vivants, mais elle

son, jusqu'à faire de la durée pure l' « étoffe » de notre vie psychologique et « la substance même des choses ». (*Evolution créatrice*, p. 4 et 42). Nous pensons que le temps lui-même n'est rien sans l'activité qui s'y déroule et que, pas plus que l'espace, il n'est le réel en soi. « Si l'on a pu objecter autrefois à Descartes, dit très justement Fouillée, que des morceaux d'étendue ne sauraient expliquer le réel, qu'il faut y ajouter quelque activité résistante, pressante et pressée, on peut objecter aujourd'hui que constituer le monde avec des durées n'est pas moins impossible ». (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 65-69).

présente cependant des propriétés, elle nous donne diverses sensations de couleur, de dureté, de poids, etc., toutes choses qui doivent être regardées comme la manifestation d'une activité. « Ce n'est pas seulement, dit Schopenhauer, dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux, que l'homme retrouvera, comme essence intime, cette même volonté; mais un peu de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes si divers pour la représentation ont une seule et même essence, la même qui lui est intimement, immédiatement et mieux que toute autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté. Il la verra dans la force qui fait croître et végéter la plante, et cristalliser le minéral... il la retrouvera dans les affinités électives des corps, se montrant sous forme d'attraction et de répulsion, de combinaison et de décomposition ; et jusque dans la gravité qui agit avec tant de puissance sur toute la matière »[1].

Pour nous, comme pour Schopenhauer que nous venons de citer, la nature entière est une « objectivation de la volonté », mais loin de voir dans la pensée un simple accident de la volonté, dû au cerveau, nous la considérons, au contraire, comme la forme la plus parfaite de l'action. En prenant conscience d'elle-même, la volonté devient plus apte à réaliser son but ; au lieu de se dépenser dans une répétition constante des mêmes actes, elle peut se consacrer à des fins qui la dépassent. C'est ainsi que la volonté humaine peut créer du nouveau et du mieux, ce dont est incapable l'instinct figé des animaux, et dominer les forces du monde physique, plus puissantes qu'elle, mais brutales et aveugles. C'est se tromper, selon nous,

[1] *Le monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau, t. I, p. 114.

que de placer l'intelligence au-dessus de la volonté comme si la réflexion la plus abstraite n'était pas un acte de volonté, mais c'est une erreur tout aussi grave que de la ravaler à un rang inférieur.

Notre dynamisme diffère donc sur un point capital de celui de Schopenhauer ; il diffère aussi du dynamisme matérialiste des stoïciens et de Spencer et du dynamisme atomistique de Leibniz. Le mérite des stoïciens, c'est de mettre en lumière la tension, l'énergie qui constitue l'essence profonde de l'être. Tout ce qui existe agit, disent-ils. Mais de cette proposition, ils font la majeure d'un syllogisme qui les amène à une conclusion fausse parce que la mineure est fausse : Tout ce qui existe agit ; or tout ce qui agit est matériel ; donc tout ce qui existe est matériel. La mineure est fausse, disons-nous, parce que précisément la matière telle qu'on la définit habituellement ne peut en tout cas pas être conçue comme l'activité elle-même, mais tout au plus comme le support ou l'objet passif de l'activité.

On nous objectera peut-être que c'est là une affirmation gratuite et sans preuve. A quoi nous répondrons que le problème en question n'est pas du ressort de l'expérience, mais de la logique. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si l'activité existe ou pas, car il est évident qu'elle existe, mais de savoir si le concept d'activité peut servir de prédicat au concept de matière. Or, comme par matière on entend une masse étendue, il est clair que des attributs tels que dispersion, passivité peuvent seuls lui convenir, et que l'activité, la tension sont au contraire incompatibles avec son concept[1]. Un jugement tel que celui-ci : « La matière

[1] Cette incompatibilité nous paraît hors de doute, bien que nous lisions chez Lachelier cette assertion étrange : « La force n'est pas plus une chose en soi que l'étendue *dont elle est, du reste, inséparable.* » (*Du fonde-*

est active », est aussi absurde que cet autre : « Le cercle est carré ». C'est donc au nom de la logique que nous condamnons la théorie des stoïciens, comme nous avons condamné celle de Büchner [1].

Quant à Spencer, il commet la même erreur que les stoïciens. Tout d'abord, il ramène avec raison la matière à la force : « La matière, dit-il, ne nous est connue que par les manifestations de la force : la preuve dernière que nous ayons de l'existence de la matière, c'est qu'elle est capable de résistance. Supprimez cette résistance, il ne reste plus rien qu'une étendue vide » [2]. Puis il continue ainsi : « Cependant, d'un autre côté, la résistance séparée de quelque chose d'étendu est inconcevable... L'hypothèse de Newton, de même que celle de Boscovich, encourent le reproche de supposer qu'une chose agit sur une autre à travers l'espace absolument vide, supposition qui ne peut être représentée ». Cette conclusion serait, en effet, inévitable si l'étendue avait une existence objective, car on ne saurait concevoir des centres de force inétendus localisés

ment de l'induction, p. 35). Il est juste d'ajouter que Lachelier vise principalement la notion tout empirique de force que Maine de Biran prétendait trouver dans l'effort volontaire. Notre notion de la force est beaucoup plus métaphysique puisque nous lui subordonnons jusqu'à la notion d'existence.

[1] Certains matérialistes ne se sont pas contentés de confondre la force et la matière ; ils ont été même jusqu'à prétendre qu'après tout il n'y avait rien d'impossible à ce que la matière pût penser, parce qu'il leur semblait plus commode de faire de la pensée une qualité inhérente à la matière que de la faire naître miraculeusement des mouvements moléculaires du cerveau. (Voir notamment Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. IV, ch. 3, § 16). Ce sont là, ou bien de monstrueuses absurdités, ou bien des sophismes dûs à l'amphibologie. Le sens des termes ne doit pas varier au-delà de certaines limites. Sinon on en viendrait à appeler blanc ce qui est noir, et il ne serait plus possible de s'entendre. Or le terme de matière, entendue comme substance, doit toujours être pris dans le sens de chose étendue et, d'autre part, l'étendue exclut l'activité et la pensée. Admettre ces deux points qui ne nous paraissent pas contestables, c'est reconnaître que tout matérialisme est inadmissible.

[2] *Premiers principes*, p. 62.

dans un espace qui resterait absolument vide, et agissant à distance les uns sur les autres. Un seul moyen permet de sortir d'embarras : supposer, comme Spencer le fait [1], que la force est indissolublement liée à l'étendue. Mais c'est tomber de Charybde en Scylla, puisque la force et l'étendue sont la négation l'une de l'autre et que, par suite, un même objet ne peut être à la fois étendu et actif.

Pour nous, ce dilemme angoissant ne se pose même pas, car les notions de force et d'étendue sont loin d'avoir la même valeur à nos yeux. La première est métaphysique puisqu'elle est impliquée dans les notions générales d'existence et de cause. La seconde, au contraire, vient uniquement des sensations et, par conséquent, a une signification par rapport aux phénomènes sensibles, mais non par rapport à la chose en soi. On ne peut donc pas dire que la matière en soi est étendue, car la notion empirique d'étendue n'a aucune valeur quelconque en métaphysique. Grâce à cette conception nouvelle, la seule difficulté qui pourrait nous arrêter est écartée, et nous avons le droit de définir ce qui nous apparaît comme matière, aussi bien que l'esprit, par ce seul mot : activité [2].

Leibniz, et à sa suite Renouvier, ont professé un véritable dynamisme, en ramenant toute la réalité à la force, tendance ou appétition [3], mais ils ont eu tort, selon nous,

[1] Et aussi Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 90 : « La force et le mouvement ne sont que *les deux faces opposées du même phénomène* saisi par le même sens, d'un côté sous la forme du temps et de l'autre sous celle de l'espace ».

[2] Il pourrait paraître étrange que nous n'ayons pas discuté la théorie de Spencer et des stoïciens en même temps que celle de Büchner, mais nous l'avons fait intentionnellement. En effet la doctrine de Büchner est un pur matérialisme. Pour Spencer et les stoïciens, au contraire, l'essence de l'être c'est la force, et la matière ne joue qu'un rôle secondaire : autrement dit l'élément dynamique a une prépondérance manifeste sur l'élément matériel. Spencer, notamment, désigne fréquemment son Inconnaissable sous le nom de Force, mais jamais sous celui de matière.

[3] *Monadologie*, 15. Voir aussi la *Préface* de M. Boutroux, p. 84-40 et 42.

de fragmenter cette force en une infinité d'atomes métaphysiques ou monades. « Il faut, dit Leibniz, qu'il y ait des substances simples puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* de simples. Or là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possibles. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses » [1]. Il y a là une erreur de raisonnement qui provient de ce que Leibniz, ainsi que nous l'avons montré plus haut, n'a jamais eu une conception claire de l'étendue, et qu'il a toujours hésité entre la pure objectivité et la pure subjectivité de cette notion.

Tout d'abord Leibniz admet l'existence de composés comme si l'espace existait objectivement car, pour qu'il y ait composition, il faut des parties juxtaposées et la juxtaposition ne se conçoit pas sans l'espace. Mais plus loin, Leibniz nous dit que ces éléments simples doivent être inétendus ; sinon ils ne seraient pas véritablement simples car une parcelle d'étendue, si petite soit-elle, est toujours divisible et la notion d'atome physique est contradictoire. Or il est évident que cette théorie est inadmissible, parce que des éléments inétendus ne sauraient en aucune façon former des composés étendus [2]. Cette objection irréfutable fut faite, nous l'avons vu, par Spencer à la théorie des centres de force de Newton et de Boscovich, et elle ne peut être levée que si l'on a préalablement admis la pure subjectivité de l'étendue.

[1] *Monadologie*, 2-3.

[2] C'est ce que reconnaît Renouvier : « Les monades, dit-il, ne peuvent pas former en se composant entre elles des étendues, parce que ce qui est étendu ne peut pas sans contradiction résulter d'un assemblage d'inétendus ». (*Nouvelle Monadologie*, p. 2, § 3.) Renouvier a le droit d'affirmer cela parce qu'il considère l'espace comme une simple intuition sensible. Mais alors, si l'espace est subjectif, la composition et la discontinuité ne le sont-elles pas également puisqu'elles ne signifient rien hors de l'espace ?

L'espace, telle est la pierre d'achoppement du dynamisme. Par sa faute cette théorie, si satisfaisante à beaucoup d'autres égards, ne peut pas porter tous ses fruits parce qu'on est forcé de supposer, ou bien que les corps étendus sont des agrégats d'atomes inétendus (Leibniz), ou bien que la force est inséparable de l'étendue (Spencer), deux solutions aussi inacceptables l'une que l'autre. Pour nous qui considérons l'étendue comme purement subjective, cette difficulté ne se pose même pas, et nous avons le droit de définir métaphysiquement le réel par la force seule. A nos yeux, cela n'a pas plus de sens de se demander si l'être en soi est étendu que de discuter pour savoir s'il est coloré ou sapide.

Les monades de Leibniz n'expliquent donc pas comment il se fait que les composés qu'elles forment soient étendus. Mais elles ont encore un autre inconvénient bien plus grave : celui de rendre nécessaire l'hypothèse invraisemblable de l'harmonie préétablie. En effet, des éléments simples doivent être conçus comme juxtaposés, séparés les uns des autres, ce qui exclut la possibilité d'une action réciproque. « Les monades n'ont point de fenêtres » déclare Leibniz [1] ; elles ne peuvent communiquer entre elles ni s'influencer mutuellement. Dès lors, il ne reste qu'un moyen d'expliquer l'action apparente, moyen désespéré s'il en fut : supposer une intervention de Dieu qui a réglé d'avance les actions et passions de toutes les monades, de sorte que tout se passe *comme si* une monade déterminait une passion dans une autre monade [2]. Cette harmonie préétablie encourt deux reproches : d'abord elle est un argument paresseux, et ensuite elle entraîne la négation

[1] *Monadologie*, 7.
[2] *Ibid.*, 51-52 et *Erdm.*, p. 127 et 134.

de la liberté [1]. Les dualistes sont acculés à cette hypothèse par leur dualisme même. Leibniz, qui n'est pas dualiste, n'a pas à s'occuper du problème de l'union de l'âme et du corps et, sans sa conception malheureuse des monades sans fenêtres, il n'eût pas été contraint de recourir à la même hypothèse. Aussi Maine de Biran a-t-il bien raison de dire que « la négation de l'influence exercée par l'âme comme par toute autre monade hors d'elle-même est opposée à la nature même du principe qui sert de fondement à tout le leibnizianisme » [2].

*
* *

Tout est force, avons-nous dit [3]. Mais, nous objectera-t-on peut-être, la force ne se conçoit pas sans quelque matière sur laquelle elle agit et qu'elle met en mouvement ; prise en elle-même, elle n'est rien de plus qu'une abstraction.

[1] Leibniz prétend le contraire : « Il s'y trouve (dans l'harmonie préétablie) ce grand avantage qu'au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence... il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence et que... nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures ». (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 16). Mais cette indépendance est purement négative, et la véritable liberté ne peut consister que dans un pouvoir *positif* de l'être libre sur le monde extérieur. Ce pouvoir est admis par Renouvier : « L'harmonie préétablie prédétermine les effets (de la cause commençante de la monade supérieure) *sous la condition que le libre arbitre donne l'initiative*. (*Nouvelle monadologie*, p. 26). Mais si cette monade supérieure peut vraiment agir librement, les effets qu'elle causera sont imprévisibles et, par conséquent, il n'y a pas de prédétermination, quelle qu'elle soit.

[2] *Oeuvres*, éd. V. Cousin, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, t. IV, p. 328.

[3] Fidèle à son dualisme, Gourd renvoie dos à dos le mécanisme et le dynamisme. (*Le phénomène*, p. 170, sqq.). « L'essence des choses n'est pas la force, comme le disait Leibniz, elle est la force et l'opposé de la force, l'activité et l'inactivité ». Mais cet opposé de la force, comment se manifesterait-il, sinon par une résistance ? Or la résistance, c'est encore de la force, et rien n'existe qui ne soit à quelque degré une activité. Ainsi l'on peut bien dire, avec Gourd lui-même, que l'inactif est un moindre-actif, mais cela n'a aucun sens d'ajouter qu'à son tour l'actif est un moindre-inactif, car seule la notion d'activité est positive.

Ce point de vue nous paraît faux parce qu'il implique une notion vulgaire et anthropomorphique de la force. On conçoit généralement la force comme une simple puissance de changement, et l'on se représente une sorte d'agent immatériel qui meut une masse de matière inerte. Mais la force ainsi comprise ne peut être d'aucun usage en philosophie parce qu'elle soulève de multiples difficultés dont la plus grave est celle-ci : comment la force inétendue peut-elle agir sur la matière étendue ? Le dualisme de la force et de la matière est aussi radical que celui de l'âme et du corps, et nous avons vu que, dans un cas pareil, il ne pouvait être question d'une influence directe.

Mais, pour nous, la force n'est pas seulement une cause de mouvement ; c'est l'élément primordial de l'être parce que, nous le répétons, toute existence suppose une activité et une volonté. Ainsi rien de ce qui est ne peut être, au sens strict du mot, passif ; et la « matière », masse inerte qui ne peut que subir l'action d'une force extérieure, cette matière-là est une création de l'imagination. Comme M. Bergson l'a montré, c'est pour des raisons de commodité que nous distinguons « des *choses* inertes et des *actions* exercées par ces choses dans l'espace »[1], mais ce n'est là qu'un symbolisme qui ne nous apprend rien sur les propriétés réelles de la matière. « En vain on cherche sous le changement la chose qui change ; c'est toujours provisoirement, et pour satisfaire notre imagination, que nous attachons le mouvement à un mobile. Le mobile fuit sans cesse sous le regard de la science ; celle-ci n'a jamais affaire qu'à de la mobilité »[2].

Le réel est mobilité ou, mieux encore, activité. Sans doute, dans la vie pratique, il est tout naturel d'appeler les

[1] *Matière et mémoire*, p. 222.
[2] *Evolution créatrice*, p. 325.

objets inertes par opposition aux êtres vivants; mais aux yeux du philosophe, la non activité équivaut à la non existence. Il y a du moins actif; il n'y a rien d'inactif. Si je pousse un rocher devant moi, je puis bien dire, selon le langage courant, qu'il est inerte. Mais, prise dans son sens strict, cette épithète est inexacte ; car ce rocher résiste à mon effort, il a un poids, il me donne des sensations diverses de forme, de couleur, de dureté, etc. Cette prétendue inertie cache donc une activité. Le vulgaire, pour qui rien n'existe que les « choses » qu'il peut voir et toucher, le vulgaire n'arrivera pas à concevoir que la force puisse exister sans matière. Mais cette matière qui lui semble si réelle, qu'est-elle, sinon la manifestation de la force ? Et si l'on pouvait enlever la force du monde physique, que resterait-il, sinon le néant? « Le dilemme : *Tout est quelque chose ou rien* est faux, dit Schelling ; car il y a une notion plus élevée que celle de la chose, c'est celle de l'action, de l'activité » [1].

* * *

Un des avantages les plus précieux du dynamisme, c'est qu'il tranche le débat entre le substantialisme et le phénoménisme. Dans la philosophie de Descartes, type du substantialisme, l'être est défini comme une « chose » et, selon Descartes, il existe deux de ces choses qui sont radicalement distinctes l'une de l'autre : la chose étendue ou matière et la chose pensante ou âme. C'est là un reste de la méthode scolastique dont Descartes n'a pas pu se libérer.

[1] *Système de l'idéalisme transcendantal*, p. 46. Le positiviste Taine arrive aussi à cette conclusion que la force est ce qu'il y a de plus intrinsèque dans les corps : « Des forces diverses qui, sous diverses conditions, produisent en nous des sensations diverses : voilà les corps par rapport à nous et à tout être analogue à nous ». (*De l'intelligence*, t. II, p. 105).

Pour les scolastiques il y avait des substances dont l'essence était exprimée par des attributs. Mais il en résulte que la substance, qui est le support des qualités, est par elle-même dépourvue de toute qualité ; que, par exemple, la substance âme n'est pas la pensée, mais seulement le substratum de la pensée. La substance est donc inconnaissable, et le substantialisme, ainsi que Maine de Biran l'a remarqué[1], conduit inévitablement au scepticisme. D'autre part, et pour la même raison, on ne peut concevoir l'existence de plusieurs substances, car elles seraient indiscernables. C'est pourquoi les deux substances postulées par Descartes se confondent en une seule chez Spinoza qui remplace le dualisme des substances par le dualisme des attributs[2].

Selon les partisans du substantialisme, les qualités n'avaient pas assez de réalité à elles seules, et il fallait qu'elles fussent fixées sur une sorte de support qui était la substance. D'autres philosophes réagirent violemment contre cette conception simpliste et tombèrent dans l'extrême opposé. Repoussant non seulement l'idée de substance, mais même l'idée d'être, ils eurent la prétention de tout réduire à une suite d'événements. « La nature, dit Hume, ne nous offre pas un seul exemple de liaison dont nous puissions saisir l'idée. Tous les événements semblent être décousus et détachés les uns des autres : ils se suivent à la vérité, mais sans que nous remarquions la moindre liaison entre eux ; nous les voyons pour ainsi dire en conjonction, non en connexité »[3]. Et pareillement Taine considère la matière et le moi comme des « fan-

[1] *Oeuvres*, éd. V. Cousin, *De l'aperception immédiate*. t. III, p. 22.
[2] Voir Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*. p. 8 et Maine de Biran, *Oeuvres*, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, t. IV, p. 314.
[3] Hume, *Essais sur l'entendement humain*, VII, 2.

tômes métaphysiques », comme les derniers survivants de « cette armée d'entités verbales qui jadis avait envahi toutes les provinces de la nature et que, depuis trois cents ans, le progrès des sciences renverse une à une »[1].

Ce phénoménisme ne vaut guère mieux que le substantialisme qu'il est censé remplacer. Tout d'abord, il y a une absurdité manifeste à parler de phénomènes comme s'ils constituaient à eux seuls toute la réalité. Qui dit phénomène dit apparence, et il ne saurait y avoir des apparences sans quelque chose qui apparaît. Que le savant borne son ambition à l'étude des phénomènes, rien de plus légitime. Mais le philosophe cherche quelque chose de plus profond que le phénomène[2], et si certains venaient à objecter que cette recherche vaine doit être laissée à ce qu'ils appellent dédaigneusement la métaphysique, on pourrait leur répondre ceci : Vous vous croyez en dehors de toute métaphysique, et pourtant vous en faites en dépit de vous-mêmes ; car en disant qu'il n'y a *que* des phénomènes, vous niez la chose en soi ; et pour la nier comme pour l'affirmer, il faut dépasser l'expérience[3].

D'autre part, le phénoménisme, qui réduit tout l'être à une succession discontinue d'événements, est incapable d'expliquer pourquoi ces événements se suivent, pourquoi même il y a des événements plutôt que rien. A quoi bon la philosophie, s'il n'est pas possible à l'homme de trouver autre chose que cette succession, puisqu'elle est déjà donnée par la connaissance vulgaire ? Mais le savant, après

[1] Taine, *De l'intelligence*, t. I, p. 338-356.

[2] Il va sans dire que, pour nous, la connaissance philosophique ne porte pas sur un mystérieux noumène caché derrière ou sous le phénomène, sur ce que Gourd appelle un ultra-phénoménal. En réalité il n'y a pas deux objets distincts, comme certaines métaphores couramment employées pourraient le faire croire, mais un seul connu de deux façons différentes.

[3] Voir J.-J. Gourd, *Le phénomène*, p. 43.

un examen attentif des phénomènes, discerne des lois et apprend peu à peu que tels d'entre eux sont la condition de tels autres. « La force n'est rien en soi, dit Taine, qu'un caractère, une propriété, une particularité d'un fait, la particularité qu'il a d'être constamment suivi par un autre »[1]. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a dans le fait antécédent une tendance, une activité qui produit le fait conséquent ? Avouer qu'un fait a la *propriété* d'être suivi *constamment* par un autre fait, c'est dépasser le phénoménisme, car l'expérience brute ne nous apprend rien de semblable.

Avec Taine, nous nous refusons à faire de la force un agent distinct de la matière qui la mettrait en mouvement du dehors, mais d'autre part, nous ne pensons pas que la force soit une simple propriété du fait, comme s'il pouvait y en avoir d'autres. Supprimez la force et vous supprimez du même coup le fait, car la force n'est pas seulement nécessaire au fait pour qu'il soit suivi d'un autre, mais pour qu'il puisse exister lui-même. Le substantialisme croit que la réalité est une chose immuable, ou substance, dont les accidents seuls sont sujets au changement. Le phénoménisme voit une succession de faits, mais il est incapable de donner la raison de cette succession, à moins de réintroduire après coup dans le problème la notion de force qu'il voulait bannir. Et ensuite il commet, sans s'en douter, la même erreur que le substantialisme, car ces prétendus faits sont conçus comme des « choses » juxtaposées dans le temps, comme si la durée était identique à l'espace. Au lieu de supposer une chose unique cachée sous les phénomènes, on suppose une série de choses : là est toute la différence.

Mais la seconde conception est aussi critiquable que la première, car la réalité ne nous offre jamais des phéno-

[1] Taine, *loc. cit.*

mènes nettement séparés les uns des autres à la façon de petits solides alignés sur une table. Les faits du phénoménisme sont, pour parler comme M. Bergson, des « vues prises sur la réalité », mais ils ne sont pas la réalité même. De même que le mouvement n'est pas une succession d'arrêts, de même la réalité n'est pas une succession de faits immobiles, mais une continuité mouvante, un *devenir*. Il n'y a pas un fait, puis un autre fait ; il y a un fait qui *devient* un autre fait, il y a l'être qui change constamment, qui ne reste pas deux instants de suite le même, qui n'est jamais inerte parce qu'être inactif c'est ne pas être. Le dynamisme renvoie le substantialisme et le phénoménisme dos à dos comme deux conceptions également matérialistes et fausses du réel. La « chose » n'est pas l'être ; ce n'est qu'un simulacre que nous fabriquons avec les données de plusieurs sensations. Pour trouver l'être, il faut dédaigner les corps ou les faits, vaines appparences, et atteindre la force, l'activité, source de toute existence.

Mais c'est en psychologie que l'insuffisance du phénoménisme est le plus manifeste. Pour Taine, le moi est une entité scolastique ; en réalité, il n'y a qu'une « série d'événements »[1]. De même, selon Binet, il y a des actes de conscience, mais pas de sujet conscient[2]. Mais alors, comment expliquer la mémoire et l'identité de la personne qui en est le corollaire ? Pour se tirer d'affaire, le phénoménisme recourt à un expédient, fort commode à la vérité, mais inadmissible : au lieu d'expliquer la mémoire, il la suppose. « Soit une sensation de saveur, dit Taine, puis une douleur dans la jambe, puis le souvenir d'un concert. Je goûte, je souffre, je me souviens. Dans tous ces verbes se trouve le verbe *être*, et tous ces jugements contiennent

[1] Taine, *De l'intelligence*, *loc. cit.*
[2] Binet, *L'âme et le corps*, p. 99.

le sujet *je* lié par le verbe *être* avec un participe qui désigne un attribut. Or en tout jugement le verbe *est* annonce que l'attribut est un élément du sujet, inclus en lui, comme une portion dans le tout... Donc le verbe énonce ici que la sensation de saveur, la souffrance, le souvenir du concert sont des éléments, des fragments, des extraits du moi. Nos événements successifs sont donc les composants successifs de notre moi. Il est tour à tour l'un puis l'autre »[1].

Cette théorie, nous le répétons, est inadmissible, parce que le souvenir n'est nullement un simple « fragment » du moi au même titre qu'une sensation ou une affection; c'est le moi lui-même. Supprimez le souvenir, vous supprimez le moi, car ce qui fait de nous des personnes, c'est précisément que nous nous souvenons de ce que nous avons éprouvé, perçu ou pensé auparavant. Ainsi la mémoire n'est pas un phénomène psychologique entre plusieurs autres; elle est au contraire la condition de tous les phénomènes psychologiques. Sans elle il n'y aurait pas de pensée, car toute pensée discursive implique la persistance de l'identité du sujet pensant; et il n'y aurait pas même de sensation car, pour percevoir un objet, il faut opposer cette nouvelle perception à celle qui précède, et par conséquent se souvenir.

Pour Taine le souvenir est seulement la propriété qu'ont certaines images de revivre, mais précisément, dans l'hypothèse phénoméniste, cette prétendue propriété est incompréhensible. Si le moi n'est qu'une succession d'événements, il s'ensuit que chaque événement ne peut exister qu'un instant et qu'il est aboli dès qu'un autre événement lui succède. Dès lors, on comprend à la rigueur qu'il y ait

[1] Taine, *De l'intelligence*, *loc. cit.*

des sensations, c'est-à-dire une conscience d'objets actuellement perçus, mais non qu'il y ait des images, c'est-à-dire une conscience d'objets qui ont été perçus. Il y a dix jours ou dix ans, j'ai vu telle personne. Comment se fait-il qu'aujourd'hui je m'en souvienne, c'est-à-dire que je puisse faire revivre sous forme d'image une sensation passée ?

Un phénoméniste qui parle d'une réviviscence des sensations énonce donc un fait qu'il est incapable d'expliquer, pis que cela un fait qui démontre de la façon la plus éclatante la fausseté de la thèse qu'il soutient. « Il n'y a pas d'image normale, dit Taine, même la plus ancienne, la plus affaiblie, la plus latente, qui ne puisse végéter et s'amplifier, de même qu'il n'y a pas de graine de pavot, la plus petite, la plus abandonnée au hasard, qui ne puisse devenir un pavot. »[1] Dans cette comparaison, nous voyons la condamnation implicite du phénoménisme psychologique. Si une graine peut germer, c'est qu'elle subsiste ; de même, pour qu'une image puisse revivre, il faut qu'elle soit conservée dans la mémoire. La continuité qu'il avait d'abord niée, Taine la réintroduit bon gré mal gré dans sa théorie en donnant la *force* comme *lien* des phénomènes physiques et la *mémoire* comme *lien* des phénomènes psychiques..

« Les psychologues comme Taine et Stuart Mill, dit M. Bergson, veulent une intuition et ils la demandent à l'analyse. Ils cherchent le moi et prétendent le trouver dans des états psychologiques, alors que cette diversité n'a été obtenue qu'en se transportant hors de la personne pour prendre sur elle une série de représentations schématiques. Aussi ont-ils beau juxtaposer les états aux états, le moi leur échappe toujours et ils finissent par n'y plus

[1] *De l'Intelligence*, t. II, p. 30.

voir qu'un vain fantôme.»[1] L'atomisme psychologique est inconciliable avec l'unité et l'identité du moi dont chacun a une expérience immédiate. Le moi est donc un être unique ; mais de là ne suit pas qu'il soit une substance, une « chose pensante ». La conception cartésienne, justement critiquée par Kant, fait de l'âme une chose inconnaissable dont la pensée ne serait qu'une faculté, comme si la pensée ou, pour mieux dire, la conscience n'était pas à elle seule toute l'âme. Nous avons une aperception immédiate de notre propre existence comme sujets pensants ; point n'est donc besoin de supposer, avec Descartes, l'existence d'une mystérieuse substance qui servirait de support à notre pensée.[2] Ainsi le moi n'est ni une chose ni une succession de choses, c'est une force qui, grâce à la conscience d'elle-même, s'est individualisée et est devenue volonté; c'est un être qui change constamment, tout en restant lui-même, parce que ce changement est un devenir et que la mémoire rattache sans cesse le présent au passé.

* * *

Nous avons repoussé le monadisme de Leibniz et de Renouvier parce que la notion d'atome nous semble inacceptable. Sans doute, la monade simple est déjà plus concevable que l'atome physique, parce qu'elle est inétendue; mais malgré cela, l'atomisme, quelle que soit la forme particulière qu'il revêt, soulève de très graves difficultés. Un univers composé d'atomes n'est pas un véritable

[1] *Introduction à la métaphysique* dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, p. 12.

[2] En repoussant la théorie de l'âme substance, on ruine du même coup la théorie de l'âme table rase de Locke, car cette théorie postule l'existence d'une substance qui serait déjà une âme, bien qu'elle n'ait encore aucune idée, ce qui est absurde.

univers, parce que chacun de ces éléments simples qui le composent est conçu comme radicalement séparé des autres et comme *absolument* indépendant, au point que l'un quelconque d'entre eux pourrait être anéanti sans que l'intégrité de tous les autres souffrît la moindre atteinte. Nous pensons au contraire que l'univers est un seul tout dans lequel les êtres sont unis les uns aux autres par des liens d'interaction et d'interdépendance.

Et nous ne craignons pas que cette continuité ne porte atteinte à l'individualité, car l'univers, tel que nous le concevons, n'est pas l'Un absolu de Parménide ni la Substance immuable de Spinoza. S'il possède l'unité, c'est une unité qui n'exclut nullement la diversité, parce qu'elle est harmonie. « Présentez-moi un cône solide, dit M. Bergson, je vois sans peine comment il se rétrécit vers le sommet et tend à se confondre avec un point mathématique, comme aussi il s'élargit par sa base en un cercle indéfiniment grandissant. Mais ni le point ni le cercle ne me donneront la moindre idée d'un plan. »[1] De même l'unité pure et la multiplicité pure sont des catégories de notre entendement et, comme telles, elles s'excluent mutuellement. Mais le réel n'est ni l'unité pure postulée par Spinoza et Parménide, ni la multiplicité pure de l'atomisme, car il ne saurait être réduit à l'un ou à l'autre de ces concepts rigides. Participant des deux à la fois, il est un dans son essence, multiple dans ses manifestations et, si l'on veut le caractériser d'un seul mot, c'est le mot « harmonie » qu'il faut employer.

Mais, dira-t-on, si la continuité n'exclut pas toute différenciation au sein du monde physique, n'est-elle pas, du moins, inconciliable avec l'existence des âmes indivi-

[1] Bergson, *op. cit.*, p. 15.

duelles, ne fait-elle pas supposer que tous les êtres pensants ne sont que des manifestations éphémères d'une seule et même conscience impersonnelle ? Cette conclusion, croyons-nous, ne découle pas nécessairement de l'hypothèse de la continuité universelle, et ceux qui la jugent inévitable raisonnent comme si l'espace pouvait s'appliquer à la chose en soi. Dans l'espace, en effet, la séparation est une condition *sine qua non* de l'individualité. Deux corps distincts peuvent bien se toucher, mais non pas se confondre, car il n'y a pour nous pluralité d'objets que si chacun a une forme déterminée, un contour net qui le limite de tous côtés dans l'espace.

Mais la distinction des personnes ne saurait être spatiale et, par suite, il est puéril de s'imaginer les âmes individuelles *séparées* les unes des autres à la façon de petites particules dispersées dans un espace vide. Qui dit séparation dit espace, et les âmes sont hors de l'espace ; elles peuvent donc être toutes différentes les unes des autres et avoir chacune leur individualité propre, sans que cette diversité porte atteinte à la continuité universelle. Elles ne sont pas des *parties* d'un tout, car ce qui est inétendu n'a pas de parties ; mais elles ne se confondent pas non plus en une conscience unique dont elles seraient les modes, parce que chacune se perçoit elle-même comme distincte du reste de l'univers. Et si l'on voulait à tout prix défendre la discontinuité en prétendant, comme Renouvier l'a fait, que seule elle permet de sauvegarder la liberté[1], nous répondrions que c'est juste le contraire qui a lieu. La discontinuité isole les éléments simples et les met dans l'impossibilité d'agir *réellement* les

[1] Selon Renouvier, la doctrine de la continuité est « étroitement apparentée à celle de la nécessité ou déterminisme ». (*Essais de critique générale*, III, *Les Principes de la nature*, p. 338.)

uns sur les autres. D'où l'obligation d'expliquer l'action apparente par une harmonie préétablie, c'est-à-dire de postuler un déterminisme, ou du moins une prédestination fatale à la liberté, car il ne peut y avoir de vraie liberté sans imprévisibilité.

Mais, grâce à la continuité, les individus, bien loin d'être radicalement séparés du reste de l'univers, sont en communion intime avec lui, et ils ont ainsi la faculté d'agir les uns sur les autres. Les âmes humaines ne sont pas des monades *sans fenêtres*, comme l'a cru Leibniz, parce que leur unité est toute pénétrée d'universalité; mais elles peuvent bien être appelées des monades, car leur suiconscience les individualise et distingue leur activité de l'activité inconsciente et impersonnelle du monde physique. Elles ont la connaissance d'elles-mêmes comme sujets, et en même temps, parce qu'elles connaissent comme objet tout ce qui n'est pas elles, elles sont comme des « miroirs vivants perpétuels de l'univers.»[1] « Chaque âme, dit Ravaisson, est un foyer où se réfléchit de toutes parts, sous mille angles différents, l'universelle lumière, et non seulement chaque âme, mais chacune des pensées, chacun des sentiments par lesquels se produit sans cesse, du fond de l'infini, son immortelle personnalité. »[2]

[1] Leibniz, *Monadologie*, 56.
[2] Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX*e *Siècle*, p. 224.

§ 5. *Le Dynamisme et la Science.*

La conception dynamiste de la matière que nous venons d'exposer et de défendre n'est pas particulière à la philosophie. Beaucoup de savants l'ont admise également, après avoir reconnu que la théorie classique de la matière inerte (avec ses corollaires : mécanisme, dualité de la matière et de l'énergie) était infirmée par nombre de découvertes récentes, et que la science se trouvait en face de cette alternative : ou conserver coûte que coûte l'ancienne théorie et l'adapter tant bien que mal aux phénomènes nouveaux, à grand renfort d'hypothèses auxiliaires, dont l'extrême complication diminuait d'autant la vraisemblance, ou bien faire le sacrifice d'une conception qui, quelque prestige que lui conférât son ancienneté, devait céder le pas à d'autres du jour où elle apparaîtrait insuffisante.

Les esprits indépendants et novateurs n'avaient guère à hésiter entre ces deux partis. Dans le courant du siècle dernier déjà, deux savants anglais, Faraday et Tyndall se prononcèrent pour le dynanisme. Faraday considérait l'atome comme un centre de forces, et Tyndall adopta de son côté l'hypothèse qui devait, dans la suite, remporter des suffrages de plus en plus nombreux, et selon laquelle « les atomes des corps seraient, non de petits solides continus avec étendue et forme, mais des éléments simples sans étendue et par conséquent sans forme, des centres de force, des monades simples et dynamiques ».[1]

Tyndall s'attaque au dualisme de la matière et de l'éther, du pondérable et de l'impondérable que la science a été forcée d'admettre pour pouvoir expliquer de nombreux

[1] Tyndall. *La matière et la force.* trad. Moigno, p. 45.

phénomènes (notamment les phénomènes électriques), tout en sauvegardant la notion classique de la matière. Il distingue deux espèces de monades dynamiques : celles qui sont agrégées de manière à constituer les corps pèsent proportionnellement à leur nombre ; d'autres, au contraire, qui se manifestent aux sens sous forme de chaleur, de lumière et d'électricité sont appelées impondérables, parce qu'on peut accumuler sur le plateau d'une balance placée au foyer d'une lentille des milliards de rayons calorifiques ou lumineux ou une quantité énorme de fluide électrique sans troubler l'équilibre. Malgré cela, on ne peut conclure que ces deux sortes de monades soient essentiellement différentes les unes des autres, car l'expérience nous apprend que « les prétendus corps impondérables exercent incontestablement sur les corps pondérables des actions tout à fait semblables à celles que les corps pondérables exercent les uns sur les autres ».[1]

Aucun argument *a priori* ne pourrait prévaloir contre cette constatation expérimentale. Il faut donc raisonner *a posteriori*, et inférer de l'union étroite et constante des monades leur communauté d'origine. Par conséquent la différence fondamentale qui motive leur division en deux grandes classes n'est pas une différence de nature, mais une différence accidentelle et relative seulement au rapport des monades entre elles. « Les monades pondérables, dit Tyndall, enchaînées par la cohésion et par l'affinité, sont relativement dans un état de cohésion et par conséquent rien n'empêche que leurs actions mutuelles se fassent sentir ou qu'elles gravitent les unes vers les autres. Les monades impondérables, au contraire, libres et restées en dehors des liens de la cohésion et de l'affinité, sont ani-

[1] *Ibid.*, p. 50.

mées de vitesses excessives en présence desquelles la pesanteur et la gravitation universelle s'effacent complètement. »[1] Nous n'avons à formuler qu'une seule critique contre l'explication de Tyndall, c'est qu'il ait cru devoir supposer l'existence de *monades*, autrement dit d'êtres simples ou *atomes de force*[2]. Nous avons déjà suffisamment expliqué, à propos de Leibniz, pourquoi l'atomisme, sous quelque forme qu'il se présentât (matérialiste ou dynamiste), nous paraissait inacceptable, pour n'avoir pas besoin de revenir ici sur cette question.

Le savant allemand Ostwald a repris cette même théorie en la précisant sur plusieurs points. Il s'applique d'abord à faire ressortir les inconvénients de la théorie mécaniste, qui donne d'aussi piètres résultats en science qu'en philosophie et crée de pseudo-problèmes. « Le mouvement spatial, dit-il, fait partie de l'essence des opérations mécaniques. Or, de ce qu'un corps est chargé d'électricité il ne s'ensuit pas qu'il manifeste aucun mouvement ; aussi, pour pouvoir décrire son état au moyen des idées fournies par la mécanique, on est obligé de lui *prêter* un mouvement, un mouvement invisible. Tout mouvement a des directions et des vitesses déterminées ; on est donc encore obligé de prêter à ce mouvement invisible certaines directions et certaines vitesses et, comme on ne peut pas constater et mesurer ces directions et ces vitesses, on se trouve placé en face du problème suivant : quels sont ces mouvements et comment peut-on les déterminer ?... Ce problème est né uniquement de l'hypothèse arbitraire que l'on a affaire à un phénomène mécanique alors qu'il n'en est rien. »[3]

[1] *Ibid.*, p. 52.
[2] *Ibid.*, p. 46.
[3] Ostwald, *L'énergie*, trad. Philippi, Paris. Alcan, 1913, p. 126. — M. Duhem critique vivement cette supposition de mouvements cachés et de masses cachées dont il est impossible de prouver l'existence; la méca-

L'idéal de la science, comme celui de la philosophie, est d'opérer la synthèse des phénomènes. Mise en présence de deux ordres de phénomènes, les phénomènes mécaniques et les phénomènes non mécaniques, elle tente de ramener l'un de ces ordres à l'autre. Le mécanisme consiste à prendre les phénomènes mécaniques comme base. Or, puisqu'il est avéré que ce moyen d'explication n'a pas rendu ce qu'on attendait de lui, il faut recourir au moyen inverse et voir si les phénomènes mécaniques ne sont pas simplement un cas particulier des transformations générales de l'énergie.[1] C'est la théorie énergétique que R. Mayer formula l'un des premiers. Mais, par esprit de routine, on lui préféra longtemps la théorie mécaniste, et au lieu d'abandonner cette dernière, la plupart des savants trouvèrent plus commode de supposer que la chaleur et l'électricité étaient produites par des mouvements des atomes, c'est-à-dire de particules si petites qu'elles échappent à l'observation directe. Ainsi l'on s'appliqua à faire rentrer tant bien que mal les faits nouveaux dans les anciens cadres et, pour en voiler l'insuffisance, on chercha des expédients de toutes sortes avec une ingéniosité qu'il eût mieux valu consacrer d'emblée à la découverte d'hypothèses plus plausibles.

L'énergétique renverse de fond en comble l'antique

nique de Hertz, notamment, abuse de cet expédient commode. (*Evolution de la mécanique*, 1re partie, chap. 10-12). On a cherché à chasser de la mécanique la notion de force elle-même parce qu'elle semblait trop métaphysique, et l'on y a introduit une quantité de mouvements cachés qui ressemblent étonnamment aux forces occultes des scolastiques. (*Op. cit.*, p. 190, sqq.). La mécanique moderne suit les traces de la mécanique cartésienne. Descartes se défiait de la géométrie elle-même parce qu'elle renferme un élément qualitatif. Son ambition était de tout réduire à la quantité et de faire de la science une mathématique universelle. Mais alors la science devient tellement abstraite qu'elle est comme vidée de son contenu réel. (*Op. cit.*, chap. 2.)

[1] Ostwald, *L'énergie*, p. 125.

conception de la matière, sorte de chose indifférente, dépourvue par elle-même de propriétés, et sur laquelle les propriétés seraient fixées comme sur un support.[1] Mais quelle réalité pourrait bien avoir ce substratum puisque, par hypothèse, il n'a pas de qualités et que la pure indétermination est synonyme de non existence ? Au point de vue de la logique, cette notion de matière est donc absurde et, de son côté, l'expérience contribue à la ruiner, car « des études approfondies... ont abouti à ce résultat qu'on a vu le corps disparaître de plus en plus complètement à côté des énergies qui se trouvent en lui, de sorte qu'on a appris à représenter les corps comme des agrégats ou des complexus d'énergies n'ayant aucun support quel qu'il soit »[2].

Supprimer cette notion factice de matière substrat, c'est supprimer du même coup le dualisme si gênant de la matière et de l'énergie. Il n'y a plus qu'une seule réalité, l'énergie, qui se manifeste de diverses manières. Selon Ostwald, il faut distinguer l'intensité de l'extensité. L'extensité est l'ensemble de ce que l'on pourrait appeler les « facteurs matériels » parce que ce sont eux qui déterminent l'antique conception de la matière. C'est ainsi que, comme le démontre Ostwald, on peut parler d'une *énergie de forme* et d'une *énergie de volume,* puisque le corps *tend* à conserver sa forme et son volume aussi longtemps qu'on n'emploie pas une énergie supérieure pour les modifier. Lorsqu'on soumet un corps à une très forte pression, son volume diminue quelque peu ; pour arriver à ce résultat il faut dépenser un certain travail, et quand le corps reprend son volume primitif, il cède exactement autant de travail qu'il en a absorbé précédemment ; il s'agit donc

[1] *L'énergie*, p. 170.
[2] *Ibid.*, p. 118.

d'une énergie de volume. Quant à l'énergie de forme, elle permet à la notion de corps de prendre naissance, parce qu'elle conserve une certaine quantité d'énergie occupant un espace limité et apparaissant ainsi comme indépendante et distincte d'autres quantités d'énergies. S'il n'y avait que des gaz, on n'aurait jamais eu l'occasion d'acquérir l'idée d'un système cohérent et individualisé, puisque les gaz ne possèdent aucune énergie de forme et ne sont pas séparés les uns des autres par des limites précises.[1]

Enfin Ostwald fait aussi rentrer dans les phénomènes d'extensité l'*énergie de pesanteur ou de gravitation,* parce que « l'éloignement, par rapport à la surface de la terre, d'une partie de la croûte terrestre, d'une pierre par exemple, représente une déformation, absolument comme la courbure d'un ressort ou la compression d'un gaz »[2]. Cette distinction entre l'intensité et l'extensité présente une analogie manifeste avec celle qu'établit Tyndall entre les monades pondérables et les monades impondérables. Elle offre le même avantage, qui est de ne pas creuser un abîme infranchissable entre deux ordres de phénomènes dont il est facile de constater l'union étroite. Il y a lieu de *distinguer* ces deux ordres, mais non pas de les *opposer* comme le font les partisans du dualisme de la matière et de l'énergie ou, ce qui revient sensiblement au même, de la matière et de l'éther, du pondérable et de l'impondérable.

Grâce à la notion d'énergie, il n'est plus nécessaire de recourir à une entité indépendante pour expliquer la vie. La vie ne provient pas d'un fluide vital mystérieux; elle est simplement une manifestation constante d'énergie.

[1] *L'énergie*, p. 151, sqq.
[2] *Ibid.*, p. 162.

L'être vivant est un système qui reçoit de l'énergie sous forme d'aliments et qui en émet.[1] Que les phénomènes vitaux diffèrent par plusieurs caractères des phénomènes physiques et chimiques, c'est un point incontestable, mais d'autre part, il serait imprudent d'élever entre eux une barrière infranchissable puisqu'il est en réalité impossible de préciser où finit l'inorganisé et où commence l'organisé. La théorie énergétique permet d'embrasser l'un et l'autre, et de leur assigner une origine commune. Au contraire, le mécanisme est inutilisable en biologie et, de plus, il gêne l'évolution de la physique et de la chimie en emprisonnant ces sciences dans des formes surannées.

Que si l'on objecte à la théorie énergétique la permanence des corps qui semble militer en faveur d'un substratum immuable servant de support aux propriétés matérielles, cet argument n'a guère de valeur. Il faut remarquer tout d'abord que la permanence est le plus souvent une illusion, due simplement à la grossiéreté de nos moyens d'observation. Plus la science avance, mieux elle se rend compte que l'activité est partout, jusque dans l'infiniment petit, et qu'au sens strict du mot, il n'y a rien d'inerte et de stable dans la nature.[2] Le plus souvent, il est vrai, les corps persistent dans l'état où ils se trouvent sans éprouver de changements notables. Cela tient à ce que leurs énergies fondamentales (énergies d'extensité ou facteurs matériels) sont restées réunies.[3] Cette explication ne paraît bizarre que parce qu'elle heurte notre conception habi-

[1] *Ibid.*, p. 178.
[2] Cf. Dastre, *La vie et la mort*, Paris, Flammarion, p. 251 : « Tout est en travail, tout peine, tout fatigue dans la nature, à tous les degrés, à tous les échelons. L'immobilité, le repos ne sont le plus souvent, dans les choses naturelles, qu'une fausse apparence; le prétendu quiétisme de la nature n'est fait que de notre impuissance à saisir ses agitations intestines. »
[3] *L'énergie*, p. 172.

tuelle des choses, mais avec un peu de réflexion, on se convainc sans peine que le corps ne peut être qu'un complexus d'énergies, et que cette masse inerte, ce prétendu support des propriétés est un fantôme de l'imagination. Si nous faisons effort pour nous libérer des préjugés et des erreurs que la connaissance vulgaire a enracinés dans notre esprit, nous ne pouvons faire autrement que de nous rallier à la théorie énergétique qui se résume tout entière dans cette formule profondément vraie : « C'est dans l'énergie que s'incarne le réel.[1] »

Ostwald se place principalement sur le terrain de la thermodynamique. Un Français, le Dr Gustave Le Bon, est arrivé à des conclusions semblables après une étude approfondie des phénomènes de radio-activité, et l'accord de ces deux savants est un témoignage de plus en faveur de la théorie qu'ils soutiennent puisqu'ils aboutissent au même but par des chemins différents. M. Le Bon[2] s'élève vivement contre ce qu'il appelle avec raison les dogmes scientifiques, c'est-à-dire ces hypothèses qui jouissent du prestige de la tradition, et que beaucoup d'esprits routiniers s'obstinent à défendre bien que leur insuffisance soit manifeste. Le mécanisme est un de ces dogmes et, comme tel, il entrave le progrès des sciences[3]. On l'a ébranlé sans parvenir jusqu'ici à le renverser, mais il est douteux qu'il résiste encore longtemps parce qu'il est contredit par les faits. Gardons-nous d'oublier que ce n'est rien de plus qu'une hypothèse, et l'une des plus vieilles de toutes puisque son origine remonte aux premiers temps de la philosophie grecque. Cependant, d'aucuns lui confèrent bien à

[1] *Ibid.*, préface, p. V.
[2] M. Le Bon a résumé sa théorie dans une petite brochure de vulgarisation intitulée *La naissance et l'évanouissement de la matière*, éd. du *Mercure de France*, Paris, 1915.
[3] *Evolution des forces*, Paris, Flammarion, 1907, p. 34, sqq.

tort l'autorité d'un postulat et s'imaginent que la ruine du mécanisme entraînerait la ruine de la science. Lorsque cette illusion tenace s'évanouira, la cause du mécanisme sera irrémédiablement perdue.[1]

Le Dr Le Bon a découvert et vérifié par de nombreuses expériences que, contrairement à l'opinion courante, la radio-activité n'est pas une propriété spéciale de certains corps rares tels que l'uranium et le radium. En réalité tous les corps sont radio-actifs, et « les corps dits radio-actifs ne font que présenter à un plus haut degré un phénomène que toute matière possède à un degré quelconque ».[2] Or la radio-activité n'est autre chose qu'une dissociation de la matière, car elle a pour effet de libérer l'énergie intra-atomique qui, dans son état de stabilité, constitue les corps. Cette énergie intra-atomique libérée produit les phénomènes de lumière et d'électricité que le mécanisme a tant de peine à expliquer parce que sa notion de la matière est défectueuse. La notion plus large d'énergie, au contraire, lève ces difficultés, et grâce à elle on peut aisément rendre compte de la totalité des phénomènes naturels en les considérant comme des formes diverses d'une même réalité qui apparaît tantôt sous forme de lumière, d'électricité, etc., tantôt sous forme de « corps » solides, c'est-à-dire de matière au sens ordinaire du mot.[3]

[1] Cf. Dastre, *La vie et la mort*, p. 58 : « Il y a une quarantaine d'années que le système de l'explication mécanique a atteint sa forme arrêtée, définitive et qu'il est arrivé à son point de perfection. Il domine la physique sous le nom de théorie ou doctrine cinétique. Les esprits de notre temps en sont si fortement imprégnés que la plupart des savants de moyenne culture ne peuvent entrevoir le monde des phénomènes qu'à travers cette conception. Ce n'est cependant qu'une hypothèse, mais elle est si simple, si intuitive et elle paraît si bien vérifiée par l'expérience que nous en sommes venus à en méconnaître le caractère arbitraire et nécessairement aléatoire. Nombre de physiciens, dans cet état d'esprit, considèrent la théorie cinétique comme un monument impérissable. »

[2] *Evolution de la matière*, Paris, Flammarion, 1906, p. 9.

[3] *Ibid*, p. 55 et 62.

La théorie de M. Le Bon a des conséquences graves puisqu'elle porte atteinte à la dualité classique de la matière et de l'énergie et à une autre dualité qui découle de la première, celle de la matière et de l'éther, du pondérable et de l'impondérable.[1] On admettait en effet l'existence d'une matière inerte et d'une énergie qui l'animait sans que jamais la matière se transformât en énergie ni l'énergie en matière. Et l'on admettait également l'existence de l'éther, c'est-à-dire d'un fluide radicalement distinct de la matière, auquel on rapportait comme à leur cause tous les phénomènes qui étaient irréductibles à la matière inerte du mécanisme.[2] Cette conception présente de multiples inconvénients. D'abord on est très embarrassé de donner une définition précise de l'éther[3], et ensuite, lorsqu'il s'agit d'expliquer les rapports de la matière et de l'énergie, on se perd infailliblement dans des difficultés inextricables puisqu'il existe, par hypothèse, un abîme infranchissable entre ces deux entités.

Et cependant, combien de raisons n'avons-nous pas de considérer cette division du réel en catégories distinctes comme une analyse arbitraire, comme un procédé de classement purement conventionnel destiné à faciliter l'étude des phénomènes ! Les classifications, utiles en elles-mêmes, sont une source de malentendus sans nombre lorsque, oubliant qu'elles sont des symboles, c'est-à-dire des créations de notre intelligence, nous leur prêtons une exis-

[1] La preuve que la matière et l'éther ne sont pas radicalement différents, c'est qu'en se dissociant la matière produit des émissions dont les caractères sont intermédiaires entre ceux de l'éther et ceux de la matière. Ces caractères permettent de dire qu' « une substance, tout en ressemblant encore un peu à la matière, n'est plus de la matière et, tout en se rapprochant de l'éther, n'est pas encore de l'éther ». (*Evolution de la matière*, p. 84, sqq.)

[2] *Evolution de la matière*, p. 19, 53 et 82, sqq.

[3] *Ibid.*, p. 88, sqq.

tence réelle. Un penchant naturel nous porte à confondre ainsi le subjectif et l'objectif, et nous y cédons le plus souvent sans méfiance, bien que notre erreur soit aussitôt trahie par les problèmes factices qu'elle ne manque pas de susciter. D'ailleurs, ces barrières qui nous paraissent d'une solidité à toute épreuve finissent tôt ou tard par s'abaisser. Au principe de l'immutabilité des espèces, la biologie a substitué la loi de l'évolution, c'est-à-dire du passage progressif des espèces inférieures aux espèces supérieures. La physique a ramené à une seule énergie fondamentale les énergies diverses qu'elle avait tout d'abord nettement distinguées, et la chimie elle-même commence à entrevoir la possibilité de transformer les corps simples les uns dans les autres, et de vérifier expérimentalement la variabilité des espèces chimiques comme la zoologie a démontré la variabilité des espèces animales.[1] Ainsi, derrière l'hétérogène, la science discerne chaque jour davantage l'homogène parce que, pour elle, progrès est synonyme d'unification.

Pour toutes ces raisons, nous devons présumer que la dualité de la matière et de l'énergie est une division provisoire des phénomènes naturels qui devra disparaître comme les autres lorsqu'une synthèse plus complète l'aura rendue inutile. Or cette synthèse est maintenant un fait accompli. La radio-activité est une propriété de tous les corps en général et, d'autre part, elle consiste dans une dissociation de ces corps. La transformation de la matière en énergie n'est donc pas impossible, ainsi qu'on le prétendait ; bien plus, elle s'effectue constamment puisqu'elle est la cause de tous les phénomènes de lumière, d'électricité, etc. Cette transformation ne doit pas, du reste, être regardée comme

[1] Le Bon, *Evolution de la matière*, p. 266, sqq. Voir aussi Ostwald, *L'énergie*. p. 192.

une métamorphose incompréhensible et, pour tout dire, comme une mystérieuse transsubstantiation, mais comme le simple changement d'état d'une réalité unique, l'énergie; car la matière n'est, en dernière analyse, qu'une forme stable de l'énergie à laquelle on peut donner le nom d'énergie intra-atomique.[1]

Cette théorie si hardie et si féconde se résume dans les thèses suivantes : « 1° La matière supposée jadis indestructible s'évanouit lentement par la dissociation continuelle des atomes qui la composent; 2° la matière, jadis envisagée comme inerte et ne pouvant restituer que l'énergie qu'on lui a d'abord fournie, est, au contraire, un colossal réservoir d'énergie — l'énergie intra-atomique — qu'elle peut dépenser sans rien emprunter au dehors; 3° la force et la matière sont deux formes diverses d'une même chose; la matière représente une forme stable de l'énergie intra-atomique, la chaleur, la lumière, l'électricité, etc. représentent des formes instables de la même énergie. »[2]

*
* *

Les trois théories que nous venons d'exposer sommairement s'accordent donc à considérer l'énergie comme la réalité fondamentale de la nature, c'est-à-dire à substituer le dynamisme au mécanisme vieilli et désormais insuffisant. La matière n'est plus considérée comme une sub-

[1] Cette énergie condensée sous forme de matière est énorme et, par exemple, l'énergie cinétique contenue dans un gramme de cuivre équivaut à 510 milliards de kilogrammètres. Si cette puissance est insoupçonnée, cela provient simplement de ce que la matière se dissocie très lentement, mais il n'est pas impossible que la science de l'avenir trouve le moyen de hâter cette dissociation. (Voir *Evolution des forces*, p. 40-52.)

[2] *Evolution des forces*, p. 14. Ces idées ont été soutenues également par un homme qui est à la fois un savant et un philosophe, Armand Sabatier, dans son beau livre intitulé *Philosophie de l'effort*, p. 137-139, 242, 458 et 10me Essai.

stance distincte, mais comme un état d'équilibre de l'énergie, et des expériences nombreuses sont là qui prouvent de façon irréfutable qu'il n'y a nulle part dans l'univers de l'inertie à proprement parler. Ce que nous prenions pour une substance morte est en réalité de la force condensée et stabilisée dont la permanence relative a longtemps passé pour absolue.

Ajoutons que, dans son dernier ouvrage, M. Le Bon a repoussé la théorie d'Ostwald comme fort différente de la sienne et lui a fait plusieurs critiques qui nous paraissent parfaitement injustes. A en croire M. Le Bon, la théorie d'Ostwald serait une « mécanique énergétique » et entraînerait la négation de la matière.[1] Rien n'est plus faux. Tout d'abord, l'expression de mécanique énergétique est dépourvue de sens parce que la notion d'énergie est précisément destinée à remplacer la notion de matière inerte qui est celle du mécanisme. D'autre part, Ostwald a vivement combattu le mécanisme et lui a fait les mêmes reproches que M. Le Bon lui-même.[2] Enfin, il est inexact qu'Ostwald ait nié la matière, ou du moins, s'il l'a niée, c'est en tant que substance indépendante et radicalement distincte de l'énergie. Là encore il n'y a aucune divergence de vues entre Ostwald et Le Bon ; pour s'en convaincre il suffit de rapprocher ces deux affirmations : « Les corps sont des agrégats ou des complexus d'énergies n'ayant aucun support quel qu'il soit. » (Ostwald[3]). — « La matière est simplement cette forme d'énergie douée de stabilité que nous avons appelée énergie intra-atomique. » (Le Bon[4]). Les théories de ces deux savants concordent sur tous les points essentiels et leurs conclusions sont

[1] *Evolution des forces*, p. 52-54.
[2] Voir Ostwald, *L'énergie*, p. 74, sqq ; 119, sqq.
[3] *L'énergie*, p. 118.
[4] *Evolution de la matière*, p. 5.

identiques; c'est pourquoi nous trouvons inopportune la polémique de M. Le Bon.

Il y a, en revanche, une différence fondamentale entre la conception de Tyndall, d'Ostwald et de Le Bon, d'une part, et celle de Büchner, d'autre part; et il importe de la mettre bien en évidence parce qu'elle seule explique pourquoi nous approuvons la première de ces deux conceptions, tandis que nous rejetons sans hésitation la seconde. Büchner, en effet, admet deux réalités distinctes : la force et la matière, et il se borne à affirmer qu'elles sont si étroitement unies que l'une ne saurait exister sans l'autre. Mais en dépit de cette union intime, il subsiste une dualité, et la preuve, c'est que Büchner définit séparément la matière et la force, et démontre d'abord l'éternité de la matière, puis l'éternité de la force. Cette double démonstration ne serait pas nécessaire s'il n'y avait en tout et pour tout qu'une seule substance, et non pas deux entités qui présentent chacune des caractères particuliers.

Au contraire, selon Ostwald et les autres champions de l'énergétique tout dualisme doit disparaître, car il n'existe au fond qu'*une seule substance*, l'énergie. Quant à la matière, elle n'existe pas si l'on entend par ce mot quelque chose d'inerte qui est censé servir de support à l'énergie. Néanmoins on peut continuer à employer le terme de matière pour désigner l'état d'équilibre de l'énergie qui constitue les corps. Autrement dit, il y a une matière phénomène, mais il n'y a pas de matière noumène ou matière substance. Tels sont les principes essentiels du dynamisme, principes dont la parfaite clarté rend toute équivoque impossible. La théorie matérialiste et mécaniste de Büchner est loin d'avoir le même avantage. Elle semble admettre tantôt une seule substance qui, selon la façon dont on la considère, est matière ou force, tantôt deux sub-

stances, la force et la matière, qu'elle prétend indissolublement liées comme si une union quelconque était possible entre deux choses radicalement différentes.[1]

Cette ambiguïté, le dynamisme la fait disparaître parce qu'il supprime la dualité de la matière et de l'énergie. Il ne dit plus : il y a une substance qui est à la fois force et matière ; il dit : la substance est énergie, et ce qui nous paraît de la matière inerte, permanente, distincte de l'énergie, n'est rien autre en réalité qu'une forme relativement stable de l'énergie[2]. Avec une assurance qui fait sourire Büchner donne sa théorie de la matière-force pour l'expression définitive de la philosophie et de la science modernes. N'est-ce pas plutôt un hylozoïsme absurde, une conception rudimentaire qui est comme la première ébauche du naturalisme antique ? Le dynamisme, au contraire, a l'avenir devant lui ; inauguré par Leibniz, confirmé par les travaux des savants contemporains, il nous offre, avec une notion plus vraie et plus concrète du réel, cette unité que notre esprit recherche infatigablement.

En terminant, nous ajoutons encore ceci : Notre conception personnelle était déjà fixée dans ses grandes lignes lorsque nous avons pris connaissance des théories scientifiques que nous venons d'exposer. Elles concordaient d'une façon si frappante avec nos propres idées que nous

[1] Cf. Büchner, *Force et matière*, p. 8 ; « Il n'y a pas de force sans matière. il n'y a pas de matière sans force... La force et la matière sont donc une seule et même chose envisagée sous des points de vue différents. »

[2] Ainsi la vraie formule du dynamisme est : la matière *est* de l'énergie. Cependant on peut employer aussi cette autre formule : la matière *devient* de l'énergie. Mais alors le mot énergie est pris dans un sens étroit et désigne seulement l'état instable de l'énergie. L'avantage de cette seconde formule, c'est d'exprimer clairement que la matière et l'énergie ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, comme le prétend la théorie classique, mais qu'elles sont des formes diverses et transformables d'une même réalité.

avons jugé utile d'en parler en détail, mais elles ne sont pas, cependant, une partie constitutive de notre système. Si nous insistons sur ce point, ce n'est pas dans l'intention mesquine de revendiquer à tout prix le mérite de l'originalité, mais afin qu'on n'attache pas à ces théories une importance qu'elles sont loin d'avoir à nos yeux. Elles fournissent, sans doute, une preuve de plus à l'appui de la thèse que nous défendons, mais cette preuve est accessoire. En effet, comme nous envisageons le problème de l'Etre du point de vue métaphysique, tous les arguments essentiels qui justifient notre conception moniste et dynamiste sont du ressort de la philosophie pure.[1]

Mais de ce que la science et la philosophie ont chacune leur méthode particulière, il ne suit pas qu'elles soient des ennemies irréconciliables, comme se l'imaginent certains esprits exclusifs. En se dépensant dans une lutte vaine et sans issue, en s'arrogeant chacune le droit de trancher des questions qui sont hors de leur compétence, elles ne peuvent que se discréditer mutuellement. Par malheur les savants et les philosophes font preuve, le plus souvent, d'une égale intransigeance. Aveuglés par un orgueil ridicule, ils se traitent avec dédain, et croient que chaque victoire des uns est une défaite pour les autres. S'ils étaient à la fois plus modestes et plus larges d'idées, ils s'appliqueraient, au contraire, à dissiper les malentendus qui les divisent et, mettant fin à une hostilité condamnable, ils

[1] Les arguments principaux auxquels nous avons eu recours sont les suivants : *a*) arguments négatifs, dirigés contre le dualisme : 1° une dualité irréductible de l'univers n'est pas concevable ; 2° entre deux choses radicalement différentes, toute union est impossible, de quelque façon qu'on la conçoive. *b*) arguments positifs : 1° tout est continu dans l'univers, et plus notre savoir s'étend, plus cette continuité devient manifeste ; 2° l'étendue n'est pas une qualité objective de la matière ; 3° la matière ne saurait être inerte parce que toute existence est un vouloir-être qui suppose une force et une activité.

uniraient leurs forces pour réaliser plus sûrement cette unification du savoir humain qui est leur idéal commun.

Si certains venaient à mettre en doute la possibilité et l'utilité d'une telle alliance, nous ne saurions, pour les convaincre, choisir un exemple plus probant que celui du dynamisme. Pour légitimer le dynamisme, le philosophe dispose de plusieurs arguments que nous estimons décisifs. Mais à ces arguments la science adjoint une preuve d'un autre ordre : la vérification expérimentale. Inversement, la philosophie fournit une aide précieuse à la science car, si cette dernière peut recourir à l'expérience, elle est, en revanche, hors d'état de réfuter par ses seules forces une objection très grave qui paraît mettre en danger le dynamisme. C'est celle-ci : comment se fait-il que la matière étendue soit en réalité de l'énergie, c'est-à-dire quelque chose qui est essentiellement inétendu? La philosophie, intervenant au moment précis où la science se trouve en défaut, peut repousser cette objection en invoquant la subjectivité de la connaissance sensible : l'étendue ne nous est connue que par les sens ; c'est donc une simple forme de la perception qui ne vaut que pour le phénomène et ne peut pas être considérée, au même titre que la force, comme une qualité objective de la matière. C'est ainsi que, dans cette question particulière du dynamisme, science et philosophie se prêtent un mutuel secours, tout en conservant leur complète autonomie. Un tel accord est assez rare pour qu'il vaille la peine de le relever.

§ 6. *Le monisme panpsychique.*

Être c'est vivre, et vivre c'est penser et vouloir.
Ravaisson.

L'étendue et l'inertie, telles sont les deux barrières qui semblaient séparer à tout jamais la matière de l'esprit. Nous nous sommes efforcé d'en montrer la fragilité et de trouver une définition de la matière qui fût plus satisfaisante que la définition classique. Le résultat de notre étude est celui-ci : la matière ne peut pas être une substance étendue et inerte ; elle est une force inétendue. Que si maintenant nous comparons cette notion nouvelle de la matière avec la notion d'esprit, nous verrons immédiatement qu'il n'y a entre elles aucune contradiction, aucune incompatibilité fondamentale. En effet la matière, comme l'esprit, est inétendue et, comme l'esprit également, elle est une *activité*. Entre les deux substances une différence demeure, et nous préciserons plus loin en quoi elle consiste, mais du moins il n'y a plus une hétérogénéité radicale puisque les deux antinomies de l'étendu et de l'inétendu, de l'actif et de l'inactif se sont évanouies.

Or c'est dans ces antinomies que se retranche le dualisme, comme dans une citadelle. Pour le combattre avec quelque chance de succès, il faut donc soumettre à une critique attentive ces antithèses, prétendues irréductibles, et s'assurer qu'elles ne sont pas illusoires. Cette façon de procéder est la seule qui puisse être efficace, et pourtant la plupart des adversaires du dualisme n'y ont pas songé. Admettant sans discussion que l'esprit et la matière sont différents *de nature*, ils se sont seulement proposé de réussir là où Descartes avait échoué, et

de donner une explication plausible de l'union de l'âme et du corps. Le problème se posait alors en ces termes : Comment deux choses qui n'ont rien de commun entre elles peuvent-elles être unies ? C'est le fameux problème de la communication des substances dont on peut bien affirmer que jamais personne ne parviendra à le résoudre, même en faisant des prodiges d'ingéniosité, pour la bonne raison qu'il implique contradiction. Deux choses qui ne présentent aucun caractère commun sont, par définition, incapables de s'unir, de même qu'un cercle ne saurait être carré. Ce sont là des impossibilités logiques contre lesquelles la raison ne peut s'insurger sans se désavouer elle-même.

Par une étrange aberration, beaucoup de philosophes n'ont pas soupçonné l'absurdité de ce pseudo-problème, et leur but fut, non pas de surmonter le dualisme, mais seulement de le perfectionner, c'est-à-dire de remplacer le dualisme absolu par un dualisme relatif. Descartes a raison, disaient-ils, de considérer l'âme et le corps comme antithétiques, mais il a tort de les déclarer séparés ; ils sont au contraire étroitement unis[1]. Ainsi, tout en admettant le principe, à savoir l'hétérogénéité des deux substances, ils prétendaient repousser la conclusion, à savoir la séparation de ces substances, comme si cette conclusion n'était pas logiquement *nécessaire*. A quoi bon discuter sans fin pour savoir si l'âme et le corps sont plus ou moins étroitement unis, puisque, de la définition qu'on en donne, il ressort qu'une union quelconque, étroite ou non, est forcément impossible ? Or, comme cette union nous est

[1] Cf. Ernest Naville, *La science et le matérialisme*, p. 62 : « Le dualisme cartésien est faux en tant qu'il admet la séparation du corps et de l'esprit, il demeure et demeurera éternellement vrai en tant qu'il affirme la distinction de ces deux éléments inséparables de la vie concrète de l'homme. »

attestée par le témoignage indubitable de l'expérience, il faut raisonner ainsi : deux choses qui sont unies, si différentes qu'on les suppose, ne peuvent en tout cas pas être la négation l'une de l'autre ; or l'esprit et le corps sont unis ; donc ils doivent, en dépit des apparences, avoir une essence commune qu'il s'agit de découvrir.

Ce syllogisme d'une simplicité élémentaire, on ne l'a pas fait. Et c'est pourquoi les théories de Taine, de Bain, de Fechner, etc., ne sont nullement préférables à celles de Descartes. Dans les deux cas il y a dualisme, et dualisme radical qui exclut toute possibilité d'union de l'âme avec le corps. Nous n'avons pas voulu retomber dans les mêmes errements. Prenant comme point de départ, non pas une affirmation *a priori*, mais l'expérience, nous avons constaté des rapports manifestes entre le monde spirituel et le monde matériel. Dès cet instant nous ne pûmes plus douter que ces deux mondes ne fussent homogènes dans leur nature intime, et le monisme nous apparut comme la seule solution possible du problème de l'être. Mais ce monisme, ni le matérialisme ni l'idéalisme ne pouvaient nous l'offrir parce qu'ils nient l'esprit ou la matière au lieu de les réconcilier dans une synthèse supérieure. Prétendre que la conscience naît des mouvements de la matière ou que la matière n'est qu'une projection du moi, c'est contredire autant l'expérience que le dualiste creusant un abîme entre le psychique et le physique. Le seul moyen de fonder le monisme, c'est donc d'admettre, comme le dualisme, les deux ordres de faits, puis de chercher un attribut qui convienne à l'un et à l'autre, et grâce auquel la dualité puisse se résoudre dans l'unité.

Si l'on s'en tient aux notions classiques de la matière et de l'esprit, il est impossible de trouver un tel attribut puisque les deux substances sont censées avoir des pro-

priétés contradictoires et s'exclure réciproquement. Comme, d'autre part, l'expérience nous avait convaincu qu'elles *devaient* être homogènes, nous en avons déduit que les conceptions courantes de la matière et de l'esprit étaient erronées, et qu'il fallait en faire la critique pour découvrir cette erreur cachée. La notion d'esprit ne nous parut pas contestable, car l'esprit est bien tel qu'on le définit habituellement, c'est-à-dire une réalité inétendue et douée de conscience. Nous croyons cependant qu'il faut rectifier cette notion sur un point de détail, et considérer l'esprit, non pas comme une pensée pure, mais avant tout comme une *volonté*, puisque la pensée est, en définitive, une forme de l'activité[1], et que toute activité, comme toute existence, implique la volonté, ainsi que nous l'avons démontré plus haut.

Puisque la notion d'esprit nous apparaissait conforme à la réalité, c'est donc la notion de matière qui devait être vicieuse. Et l'on pouvait, du reste, le supposer *a priori*, car la matière n'est pas connue, comme l'esprit, par une aperception immédiate du sujet, mais médiatement en qualité de non-moi ou objet extérieur. Un intermédiaire, l'appareil sensitif, s'interpose entre le sujet et l'objet, diminuant d'autant la certitude de la connaissance ; et c'est pourquoi Descartes a parfaitement raison de considérer l'esprit comme plus aisé à connaître que le corps.

Nous avons alors examiné avec soin les deux qualités qu'on a coutume d'attribuer à la matière : l'étendue et l'inertie. Le résultat de cet examen fut négatif : l'étendue, donnée empirique, ne peut pas être considérée comme une qualité objective de la matière, et l'inertie ne peut pas non plus être une qualité véritable parce que tout ce

[1] Voir Fouillée, *Evolutionnisme des idées-forces*, p. XI, sqq.

qui existe, par là même qu'il existe, manifeste une activité. Telle est la genèse de notre théorie moniste, et le bref exposé que nous en avons donné montre clairement qu'une des raisons principales qui nous la font préférer à la théorie dualiste est tirée de l'expérience. Nous avons dirigé contre le dualisme plusieurs objections d'ordre logique ; nous lui avons reproché, notamment, d'admettre deux absolus et de ne pas tenir compte du besoin d'unité de la raison. Mais ces arguments, si forts soient-ils, peuvent à la rigueur être contestés. On peut prétendre, par exemple, que l'unité exigée par la raison n'est qu'une catégorie de l'entendement qui ne correspond pas nécessairement à une unité réelle[1]. C'est alors que nous jetons dans la balance un argument d'un autre ordre fourni par les faits eux-mêmes. C'est l'expérience qui nous montre l'union de l'esprit et du corps, union qui n'est possible que si les deux substances sont homogènes. En les définissant comme radicalement différentes l'une de l'autre, le dualisme contredit donc cette expérience, et cela seul, on l'avouera, suffirait à le discréditer.

*
* *

Le moment est venu de préciser, plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici, le sens que nous attachons au terme de monisme. Est moniste tout système qui ramène la totalité

[1] Selon certains pluralistes, l'intelligence est éprise de simplicité et d'uniformité parce qu'elle économise l'effort. Mais, dit Fouillée, l'intelligence est au contraire éprise de *perfection*. Dans la synthèse, il ne s'agit pas de simplifier en vue d'une facilité plus grande, mais d'unifier en vue d'une perfection plus grande. C'est le pluralisme qui est paresseux, car il s'arrête à moitié chemin et s'épargne l'effort de relier les choses entre elles. Quand on dit que l'univers est un système, on ne veut pas dire qu'il est clos et figé, mais «qu'il a en soi un ordre profond et infini comme lui-même, qu'il est baigné partout et en tout d'une lumière intelligible ». (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 204-211.)

du réel à *un seul principe*, mais il est à peine besoin de dire que cette unité n'exclut pas toute diversité et que *monisme* n'est pas synonyme de ce qu'on pourrait appeler l'éléatisme. Les philosophes éléates, et notamment Parménide, avaient poussé le culte de l'unité jusqu'à nier catégoriquement la multiplicité et le changement. Ils concevaient l'univers parfaitement un et immuable, à la façon d'un bloc de pierre, et traitaient le devenir comme une apparence, d'où les fameux paradoxes de Zénon qui ont précisément pour but de prouver l'irréalité du mouvement. Nous sommes dupes de tant d'illusions que des affirmations de ce genre n'ont rien d'absurde en soi et méritent toujours d'être examinées attentivement. Combien de choses passent au premier abord pour indubitablement vraies, puis sont reconnues fausses dès qu'on les soumet à la critique de la réflexion. Le vulgaire croit, par exemple, que les objets extérieurs sont réellement tels qu'il les perçoit, mais le philosophe ne tombe pas dans la même erreur; il sait que ces prétendues qualités des corps ne sont rien de plus que des sensations subjectives. Ainsi, lorsqu'il s'agit de distinguer la réalité de l'apparence, le doute prudent est de bonne méthode; c'est grâce à lui que la philosophie se dégage peu à peu des préjugés de la connaissance spontanée, de ces idoles dont parle Bacon.

Admettons donc avec Parménide que le changement et la diversité sont des apparences; nous ne tarderons pas à reconnaître que cette hypothèse est insoutenable. On peut à la rigueur douter que le changement qui nous est offert par le monde extérieur soit objectivement réel puisque nous le connaissons seulement par l'intermédiaire des sens et que la sensation est souvent trompeuse. Mais cette concession faite aux Eléates n'a nullement l'importance qu'on pourrait d'abord lui prêter : le devenir n'existe peut-être pas

dans les objets perçus, soit ! Mais enfin il existe puisque nous en avons conscience ; et s'il n'est pas dans l'objet, il est donc dans le sujet. Or le sujet ne saurait être distinct de l'univers lui-même et le contempler, pour ainsi dire, du dehors, parce que l'univers est, par définition, la totalité des choses existantes. Ainsi on peut nier le devenir dans le monde sensible, mais non pas dans le moi. Il est possible que tout ce qui m'entoure ne soit qu'illusion, mais moi j'existe et je me sens à la fois divers et changeant. Pour maintenir l'unité et l'immutabilité absolues, je dois donc me considérer moi-même comme une apparence et, par suite, tomber dans le scepticisme qui m'enlève le droit de porter des jugements sur la chose en soi. Ainsi la thèse des Eléates ne peut pas être prouvée par des arguments positifs. Pour la défendre, il faut repousser toutes les objections par le doute ; il faut douter du monde extérieur parce qu'il devient, puis du moi lui-même parce qu'il devient lui aussi ; et l'on se trouve finalement pris dans le piège qu'on tendait à l'adversaire : si rien n'est vrai, rien ne peut être affirmé et la permanence est aussi incertaine que le devenir.

L'unité de Parménide, pur néant, n'est pas celle que nous discernons dans l'univers ; c'est une unité abstraite qui n'a de valeur qu'en mathématique. La philosophie, dont l'objet est la réalité concrète, attache un tout autre sens au mot *unité*, non plus celui d'identité, d'uniformité, mais celui d'*homogénéité* ; et il en est de même en science. La physique, par exemple, substitua le monisme au pluralisme du jour où elle vit dans la lumière, la chaleur et l'électricité des formes diverses d'une même énergie au lieu de considérer ces phénomènes comme irréductibles les uns aux autres. Cela ne veut pas dire que la lumière, la chaleur et l'électricité soient identiques, mais seulement qu'elles sont homogènes, et que leurs différences ne sont pas

radicales au point d'exclure une communauté d'essence. Il en va de même en philosophie : concevoir l'univers comme un tout harmonieux et cohérent, repousser tout fractionnement du réel en substances indépendantes, c'est être moniste, mais ce monisme n'implique nullement l'identité de l'esprit et de la matière ni la négation de la diversité.

Cette définition de l'unité concrète ne distingue pas seulement notre monisme du monisme de Parménide. Elle montre également en quoi nous nous séparons du dualisme, d'une part, du matérialisme et de l'idéalisme d'autre part. Le dualisme conçoit l'esprit et la matière comme hétérogènes, c'est-à-dire comme différents *de nature*, et admet une solution de continuité qui sépare les deux parties de l'univers et les empêche de communiquer. Le matérialisme et l'idéalisme admettent, au contraire, l'identité de l'esprit et de la matière : pour le premier tout est matière, et la pensée n'est qu'une forme particulière du mouvement ou, ce qui revient au même, un produit du mouvement; pour le second tout est esprit, et la matière n'est qu'une forme particulière du moi (moi inconscient) ou, ce qui revient au même, un produit du moi qui s'oppose à lui-même un non-moi. La solution que nous adoptons est intermédiaire entre ces deux solutions extrêmes : l'esprit et la matière ne sont ni hétérogènes, ni identiques ; ils sont homogènes, c'est-à-dire de même nature malgré leurs différences.[1]

Le dualisme, qui admet deux substances distinctes, peut rendre compte également bien des phénomènes psychiques

[1] Nous prenons ces adjectifs *homogène* et *hétérogène* dans leur sens étymologique qui diffère du sens ordinaire : deux choses homogènes sont de nature semblable, deux choses hétérogènes sont radicalement différentes et sans aucun caractère commun.

et des phénomènes physiques, mais il est incapable d'expliquer les rapports de ces deux ordres de phénomènes entre eux. Leurs adversaires échappent à cette difficulté, mais ils en rencontrent une autre tout aussi grave : comment la matière peut-elle produire quelque chose de radicalement différent d'elle, la pensée (matérialisme) ; et inversement, comment la conscience peut-elle produire une représentation du monde extérieur qui n'a aucun des caractères distinctifs de la conscience (idéalisme) ? Nous voyons donc que ces deux derniers systèmes ne sont pas de véritables monismes, mais bien des dualismes déguisés : au lieu de résoudre la dualité en unité, ils nient un de ses éléments ou, du moins, comme il leur est impossible de la nier catégoriquement, ils en font une sorte de fantôme qu'ils affectent de traiter comme quantité négligeable. La pensée, dit le matérialiste, n'est rien par elle-même ; ce n'est qu'un épiphénomène qui accompagne dans certains cas les phénomènes matériels. La matière n'existe pas, réplique l'idéaliste, c'est une simple représentation du moi. Ainsi cette unification n'est qu'un trompe-l'œil ; la dualité subsiste et transparait, quelques efforts que l'on fasse pour la cacher. Pourquoi ? Parce que l'antinomie du psychique et du physique n'est pas résolue, parce que la matière est toujours conçue comme étendue et inerte, c'est-à-dire comme doublement contradictoire à l'esprit, de sorte qu'il est également incompréhensible qu'elle soit la cause de la pensée (matérialisme) ou le produit de la pensée (idéalisme).[1]

[1] On a coutume d'opposer le spiritualisme au matérialisme parce que c'est principalement contre le spiritualisme que les matérialistes dirigent leurs attaques, par exemple en niant l'existence de Dieu et de l'âme, la liberté, la finalité, etc. Mais, en réalité, la véritable antithèse du matérialisme (affirmation de la matière, négation de l'esprit), c'est l'idéalisme (affirmation de l'esprit, négation de la matière). Au contraire le spiritualisme affirme à la fois l'esprit et la matière. Il est donc moins exclusif et, partant, plus vrai ; mais son tort, c'est d'être généralement dualiste et de ne pas résoudre la dualité des substances en unité.

Comme l'expérience nous enseigne que l'esprit et la matière ne sont, ni radicalement différents, ni identiques, toutes ces solutions doivent être rejetées, car elles sont en contradiction avec les faits. Ou plutôt il faut les concilier, en prenant à chacune la part de vérité qu'elle renferme, et dire : le dualisme est vrai dans ce qu'il affirme, à savoir la différence de l'esprit et de la matière, mais faux dans ce qu'il nie, à savoir l'unité de l'univers. D'autre part, le matérialisme et l'idéalisme sont vrais dans ce qu'ils affirment, à savoir l'unité de l'univers, mais faux dans ce qu'ils nient, à savoir la différence de l'esprit et de la matière. L'esprit et la matière ne sont ni hétérogènes, ni identiques; ils sont homogènes. Par conséquent il n'y a, dans l'univers, ni une dualité exclusive de l'unité (thèse), ni une unité exclusive de la diversité (antithèse), mais une unité diversifiée à l'infini (synthèse). Cette unité est, d'ailleurs, la seule qui nous soit offerte dans la réalité concrète. Prenons deux objets quelconques, et nous verrons qu'ils ne peuvent être ni rigoureusement identiques, auquel cas ils seraient indiscernables, ni radicalement différents, auquel cas nous ne pourrions établir aucun rapport de comparaison entre eux. Ressemblance et dissemblance sont deux termes corrélatifs qui s'impliquent réciproquement : des choses ne sont semblables que si elles présentent des différences et vice versa. Cette communauté de nature qui, bien loin d'exclure les différences particulières, les rend possibles, c'est précisément l'unité, l'harmonie dans laquelle se résout l'opposition de l'un et du multiple.[1]

[1] Cf. Fouillée. *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 204 : « Le pluralisme réduit à lui seul s'abîme dans le néant, et il en est de même d'un monisme réduit à lui seul. Toutes les controverses actuelles sont donc la preuve d'une certaine myopie de la part des différents adversaires. Ils ne voient pas que plus on montre de pluralité dans les choses, plus on y montre d'unité, et inversement. »

« On a souvent défini la philosophie, dit W. James, une recherche ou une vision ayant pour objet l'unité de l'univers... Mais la variété dans les choses, qu'est-ce qu'on en fait ? Serait-ce un objet tellement indigne d'intéresser la philosophie ? »[1] En ce passage, W. James s'élève, non sans raison, contre les philosophes qui ont le fétichisme de l'unité. D'après les éclaircissements qui précèdent, on jugera que nous ne tombons pas dans ce travers, bien que nous donnions à notre essai le nom de *monisme*. La plupart des termes philosophiques sont maintenant si usés, si chargés de sens divers et parfois contradictoires qu'il n'est pas superflu d'insister sur ce point afin de prévenir tout malentendu. Le monisme que combattent les pragmatistes, c'est ce que nous avons appelé l'éléatisme, c'est-à-dire le culte mystique de l'unité absolue considérée comme seule réelle tandis que la diversité est reléguée au rang d'apparence ; c'est la philosophie de Spinoza et des penseurs modernes Bradley et Royce.[2] Or on a pu voir, et l'on verra mieux encore par la suite, que notre conception des choses est tout autre, bien plus, que notre monisme a tous les caractères essentiels du pluralisme de W. James. Cela paraît paradoxal, mais ce n'est pas à nous qu'il faut s'en prendre ; c'est à l'imprécision de la terminologie philosophique.[3]

Nous voulons *unifier* et non pas *uniformiser* le monde ; et la seule chose que nous n'admettions pas, c'est qu'il y ait au sein de la réalité des coupures béantes, des différences irréductibles entre deux ou plusieurs substances.

[1] *Le Pragmatisme*, p. 126.
[2] Cf. W. James, *Introduction à la philosophie*, p. 139-177.
[3] Si l'on veut citer des cas d'ambiguïté des termes, on n'a que l'embarras du choix. Le mot *idéalisme*, par exemple, a au moins trois acceptions différentes : qu'y a-t-il de commun entre l'idéalisme de Platon, celui de Spinoza et celui de Berkeley ? Quant au mot *réalisme*, il a un sens exactement contraire selon qu'on l'oppose à *nominalisme* ou à *idéalisme*.

Aussi nous pouvons dire avec W. James : « Chacune des parties de l'univers est en *quelque* manière liée à toutes les autres, tandis qu'en *quelque* manière aussi elle ne leur est point liée... L'univers est continu. De même que les doigts de la main sont unis entre eux, de même les divers membres de l'univers sont unis à leurs proches voisins immédiats dans de multiples directions, et nulle part il n'existe entre eux une véritable solution de continuité. »[1] On trouve partout des éléments du monde rattachés à d'autres éléments, « si bien que celui qui ferait choix correctement d'une certaine espèce de connexion et de certains éléments pourrait parcourir le monde d'un pôle à l'autre sans interruption. Mais s'il choisit mal, il rencontrera des obstacles, des corps non-conducteurs du principe adopté et il ne pourra pas avancer.[2] » Ces faits « bons conducteurs », dont la découverte est souvent malaisée, sont précisément l'objet de notre recherche. Si l'effort que nous tentons est couronné de succès, les *disjecta membra* de l'univers tel que le conçoit le dualisme se rejoindront ; il n'y aura plus rupture entre le monde spirituel et le monde matériel.

*
* *

L'essence de l'esprit et de la matière, avons-nous dit, c'est la force. Il nous faut maintenant poursuivre notre analyse afin de montrer en quoi l'esprit et la matière se ressemblent et en quoi ils diffèrent. Et tout d'abord une objection se présente qui semble anéantir le résultat de nos efforts. « Qu'appelez-vous force, dit M. Flournoy ? Toute cause de changement ? Mais les changements sont

[1] *Philosophie de l'expérience,* p. 75 et 248.
[2] *Introduction à la philosophie*, p. 156. Cf. aussi *Le pragmatisme*, p. 133.

précisément si divers qu'il reste douteux qu'un même genre de force les puisse expliquer tous. Pour les sciences de la nature extérieure, tout changement porte sur l'état de mouvement des corps, c'est-à-dire sur la direction et la vitesse de leurs déplacements respectifs, et la force se mesure à l'accélération des masses matérielles. En psychologie, au contraire, tout changement est une modification dans l'état de conscience... Si donc on dit que l'âme et la matière sont également forces, il faut, pour que cela ait un sens, compléter par la pensée ce terme générique en lui ajoutant les caractères spécifiques des deux idées : l'âme est une force *pensante, sentante, voulante*, etc.; la matière est une force *motrice dans l'espace*. Mais alors le problème (de la communication des substances) reparaît intact. »[1]

Cet argument serait en effet décisif si nous considérions la matière comme une substance étendue ; mais comme ce n'est pas le cas, l'objection tombe d'elle-même. L'espace, selon nous, n'a pas de valeur objective ; par conséquent, le métaphysicien ne peut nullement se représenter la matière comme étendue et animée de mouvements dans l'espace. C'est là une conception phénoménale de la matière qui n'est valable que pour la science. Chacun est libre de l'admettre, mais à la condition de rester dans les limites du phénomène et de ne pas aborder des problèmes tels que celui de la communication des substances, car ils dépassent le phénomène et la philosophie est seule compétente pour les trancher.

Sous le rapport de la force, l'esprit et la matière sont donc homogènes. Mais, diront les dualistes, il y a malgré tout un attribut qui est propre à l'une des deux substances et dont l'autre est privée : c'est la pensée. L'esprit pense,

[1] Flournoy, *Métaphysique et psychologie*, p. 29-30.

la matière ne pense pas ; et cette différence est assez radicale pour empêcher toute tentative de rapprochement entre les deux substances, même s'il est prouvé que la matière en soi n'est pas étendue. Cette objection est très forte, à première vue ; mais, si nous l'examinons de près, nous voyons immédiatement qu'elle n'est pas fondée sur l'expérience. C'est toujours le même procédé arbitraire de classification : on découpe le réel par tranches pour en faciliter l'étude ; et ensuite on oublie que ces catégories sont conventionnelles. Dès lors, ce n'est plus le monde concret que le philosophe a devant les yeux, mais un monde abstrait, un monde fantôme où la vie fait place à la mort, où chaque chose est étiquetée et placée dans un compartiment à cloisons étanches au lieu d'être en communion étroite avec le tout. Croire que le second de ces mondes est l'image fidèle et adéquate du premier, telle est la confusion qu'il faut se garder de faire, car nombre de problèmes réputés insolubles n'ont pas d'autre origine.

Pour que la division courante de l'esprit et de la matière soit autre chose qu'un schéma grossier, il faudrait qu'il n'y ait, dans l'univers, que des âmes humaines et de la matière brute. Or il y a, entre ces deux extrêmes, un intermédiaire : le règne animal. Les intermédiaires de cette sorte sont singulièrement gênants pour ceux qui veulent à tout prix faire des distinctions tranchées, car leur nature hybride les rend très difficiles à classer. Si l'on regarde un spectre solaire, on voit qu'il est composé de sept bandes de couleurs différentes ; mais ces bandes ne sont pas juxtaposées, elles se fondent les unes dans les autres par des transitions sans limites précises et dont la couleur est ambiguë. A l'extrême droite la teinte est franchement violette, mais à mesure qu'on porte le regard vers la gauche, elle devient plus floue, jusqu'à ce qu'une

nouvelle teinte franche apparaisse : l'indigo, et ainsi de suite. On ne peut, par conséquent, tracer une ligne de démarcation entre les deux couleurs sans dénaturer le spectre. Il n'y a pas de raison pour faire passer cette ligne ici plutôt que là et, si l'on se décide néanmoins à en déterminer arbitrairement la place, il faudra, ou bien ne pas tenir compte de cette transition entre les deux teintes, ou bien la rejeter à gauche ou à droite de la limite.

La réalité concrète est continue comme le spectre ; elle n'est pas un agrégat de parties, mais un seul tout dont la qualité change progressivement. Et de même que l'œil parcourt toute l'étendue du spectre du violet au rouge sans jamais apercevoir aucune solution de continuité, de même l'intuition peut parcourir la ligne idéale que l'être trace en passant peu à peu de l'inférieur au supérieur. L'intelligence n'a aucune prise sur cette évolution et, pour la saisir, elle la fixe et la scinde en un certain nombre d'états. Mais en faisant la somme de ces états, on ne reconstitue pas l'évolution, car la véritable évolution diffère autant de cette juxtaposition d'états qu'une ligne diffère d'une succession de points, un mouvement d'une succession d'arrêts, ou encore une mosaïque d'un dessin ordinaire.

Si l'on considère deux états voisins l'un de l'autre, on n'a pas de peine à distinguer leurs ressemblances, mais, s'ils sont très éloignés, ils paraissent séparés par un abîme. Or le spiritualisme n'envisage généralement que les deux états de l'être les plus dissemblables qui soient, puisque l'un est le point de départ de l'évolution et l'autre le point d'arrivée. Après les avoir isolés, il en fait des substances immuables qui n'ont naturellement aucun rapport entre elles, tous les états intermédiaires étant abolis. Avec ces deux concepts abstraits il peut expliquer, d'une part les phénomènes physiques et chimiques, d'autre part les phé-

nomènes proprement spirituels, mais non pas les phénomènes de la vie animale parce qu'ils ne sont réductibles, ni à la matière brute, ni à l'esprit pur.[1]

Il faut donc les ignorer, comme le font, avec une négligence inexcusable, la plupart des philosophes dualistes, ou bien les attribuer à l'une quelconque des deux substances. Pour Stahl et les autres partisans de l'animisme, les faits vitaux ont la même origine que les faits intellectuels, à savoir l'âme ; Descartes, au contraire, les ramène au mécanisme. D'une façon comme de l'autre, ils sont sacrifiés parce qu'aucun des cadres artificiels que l'on a commencé par établir *a priori* n'est apte à les recevoir. Si l'on se refuse à voir dans le monde physique des phénomènes analogues aux phénomènes psychiques, bien que plus rudimentaires, on en reste, comme l'a remarqué Fouillée, à un pluralisme inintelligible. « Après avoir assimilé à nous-mêmes les autres hommes et les animaux, parmi lesquels les polypes presque impossibles à distinguer de la plante, nous nous arrêterions tout d'un coup à la plante, en disant : Ici commence un monde numéro 2 qui n'a plus rien de commun dans ses éléments propres avec le monde numéro 1 ; nous allons tirer un grand trait pour séparer le monde qui ne sent absolument pas et n'a aucune espèce d'appétition d'avec celui qui sent et fait effort. Puis, arrivés aux minéraux, nous recommencerons l'opération et élèverons un nouveau mur infranchissable. La nature sera ainsi coupée en domaines séparés par des fossés béants. »[2]

En séparant radicalement l'âme du corps, les spiritualistes sont victimes de cette illusion qui consiste à prendre

[1] Cf. Armand Sabatier, *Philosophie de l'effort*, 1er essai.
[2] *Evolutionnisme des idées-forces*, p. XLVIII. Voir aussi *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 212.

une classification pour l'expression fidèle de la réalité, mais ils ont aussi pour but de mettre l'une des substances à l'abri des attaques du matérialisme. Ils glorifient l'âme humaine avec ses qualités distinctives : personnalité, immortalité, mémoire, raison, etc. Quant au reste, ils le ravalent aussi bas qu'ils peuvent, comme si l'esprit gagnait en dignité tout ce que perd la matière. En réalité ils font le jeu de leurs adversaires, et leur prêtent des armes que ces derniers n'ont garde de négliger.[1] Si la vie et la conscience rudimentaire des animaux sont entièrement réductibles au mécanisme et à la matière première, pourquoi, diront les matérialistes, l'intelligence humaine ne le serait-elle pas également ? S'il est raisonnable de soutenir qu'un animal est une machine, qu'est-ce qui empêche de supposer que l'homme aussi est une machine, la plus perfectionnée de toutes ? Vous dites que c'est de l'anthropomorphisme que de prêter aux animaux des sentiments analogues aux nôtres, vous dites que la souffrance apparente d'un animal n'est qu'une antikinèse ou réaction mécanique. Mais moi je suis plus conséquent que vous, et je suis d'avis que, si l'on peut expliquer mécaniquement les opérations psychologiques d'un chat ou d'un chien, on doit en faire autant pour celles de l'homme. C'est ainsi que la théorie de l'animal-machine de Descartes conduit inévitablement à celle de l'homme-machine de La Mettrie, et qu'elle est aussi dangereuse pour le spiritualisme que peu conforme à la vérité.[2]

[1] Cf. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 291 : « La grande erreur des doctrines spiritualistes a été de croire qu'en isolant la vie spirituelle de tout le reste, en la suspendant dans l'espace aussi haut que possible au-dessus de la terre, elles la mettaient à l'abri de toute atteinte : comme si elles ne l'exposaient pas simplement à être prise pour un effet de mirage ! »

[2] Entre Descartes et La Mettrie vient se placer M. B. P. G. Hochreutiner qui a soutenu un solipsisme paradoxal dans sa *Philosophie d'un*

Nous voulons rompre avec ce spiritualisme étroit qui a fait tant de mal à la cause du vrai spiritualisme ; nous voulons une doctrine plus compréhensive qui explique, non seulement la vie de l'âme, mais aussi la vie physique au lieu d'abandonner cette dernière à la science comme un rebut indigne de la philosophie. En réalité, les faits matériels eux-mêmes, si inférieurs soient-ils, décèlent l'activité d'une force, et le mécanisme, qui veut tout réduire à la quantité et à des rapports abstraits, ne peut en rendre compte que d'une façon approximative. Il laisse de côté un résidu, et ce résidu se trouve être précisément l'élément le plus important, celui qui fait de la matière une réalité concrète, agissante et vivante.

C'est dans l'âme humaine que se réalise, à notre connaissance, l'esprit avec sa plus haute perfection. Mais immédiatement au-dessous, nous trouvons les opérations psychologiques rudimentaires des animaux supérieurs ; et à mesure que l'on descend dans l'animalité, on voit la conscience s'éteindre peu à peu, et faire place à la vie pure et simple. C'est une tendance obscure à l'être que Leibniz appelait appétition,[1] un instinct figé et commun à l'espèce entière au lieu de l'intelligence individuelle et perfectible qui est l'apanage de l'homme. Il y a un abîme entre des mouvements d'une substance inerte et l'âme. Mais grâce au dynamisme, cette séparation factice s'évanouit, et l'on voit l'appétition, le vouloir-vivre se muer progressivement en conscience, l'individualité se sublimer en personnalité

naturaliste. C'est de l'anthropomorphisme, dit-il, que de prêter aux bêtes des sentiments propres à l'homme. Mais c'est de l'« *égomorphisme* » que de prêter mes propres sentiments à mes semblables. Ceux-là aussi me sont inconnus, et je ne puis les considérer que comme des réactions mécaniques. Par conséquent, tous les hommes *sauf moi* sont des mannequins. (*Philosophie d'un naturaliste*, thèse de théologie, Genève, 1911, p. 141, 152 et *passim*.)

[1] *Monadologie*, 14-15.

avec ses attributs distinctifs : mémoire, réflexion, raison [1].

Entre l'organisé et l'inorganisé, il n'y a pas non plus de séparation tranchée, ainsi qu'on le prétend généralement[2]. Tout d'abord de récentes expériences ont montré qu'il y a dans le monde inorganisé des phénomènes qui sont comme l'ébauche des phénomènes vitaux.[3] D'autre part, les corps inorganiques ne sont pas réellement inertes, parce que sans activité il n'y a pas d'existence. La prétendue inertie des corps bruts n'est que le produit d'une abstraction par laquelle nous enlevons à la matière son élément qualitatif et actif pour le rapporter à une entité distincte, l'énergie, qui est censée animer la matière du dehors. Mais cette conception est par trop simpliste : en vidant la matière de son contenu concret, on en fait un fantôme qui, non seulement ne peut pas exister, mais même ne peut pas être pensé. « Il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers », s'écrie Leibniz.[4] Et pareillement Ravaisson : « Pour comprendre les lois que suit dans son mouvement la matière la plus brute, force est encore de joindre à l'idée de cette matière celle de quelque chose qui, sous la dénomination vague de force ou de puissance, par laquelle on la désigne d'ordinaire, n'en est pas moins une analyse et un dérivé de la volonté et de la pensée. »[5]

En remontant et en descendant ainsi progressivement l'échelle des êtres au lieu de considérer seulement les deux

[1] Voir Leibniz, *Op. cit.*, 26-30.
[2] Cf. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 203 : « Le sectionnement de la matière en corps inorganisés est relatif à nos sens et à notre intelligence et la matière, envisagée comme un tout indivisé, doit être un flux plutôt qu'une chose. Par là nous préparons les voies à un rapprochement entre l'inerte et le vivant. »
[3] Voir Dastre, *La vie et la mort*, p. 251-295, au sujet des cristaux.
[4] Leibniz, *Monadologie*, 69.
[5] Ravaisson, *La philosophie en France au XIX[e] Siècle*, p. 249.

extrêmes, l'harmonie universelle apparaît comme elle était apparue à Aristote lorsqu'il vit dans toute l'activité de la nature un passage de la puissance à l'acte, de l'imparfait au parfait. La conscience elle-même ne creuse pas un abîme entre l'esprit et la matière, car la conscience consiste essentiellement dans la mémoire, et « la mémoire, dit M. Bergson, n'intervient pas comme une fonction dont la matière n'aurait aucun pressentiment et qu'elle n'imiterait pas déjà à sa manière. Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse... Ainsi son passé est véritablement donné dans son présent. »[1] Par conséquent, il y a « une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action, non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchie. »[2]

Sans doute, entre l'esprit capable de réflexion et la matière brute la distance est immense, mais cela nous ne songeons pas à le nier, car notre but n'est pas d'identifier l'esprit et la matière, mais seulement de les présenter comme étant de même nature. Entre la conscience et l'inconscience il semble y avoir un abîme, mais cela vient de ce que l'on a généralement une conception intellectualiste de la conscience. Or cette intelligence abstraite et morte, cette « substance pensante » n'est pas l'intelligence véritable que nous donne l'expérience interne et avec laquelle nous agissons ; car, si nous nous replions sur nous-mêmes pour prendre de notre être intime une connaissance plus adéquate que celle des théories psychologiques, nous sen-

[1] Bergson, *Matière et mémoire*, p. 249. Cf. Leibniz : « *Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione.* » (Boutroux, préf. à la *Monadologie*, p. 41-42.)

[2] Bergson, *Op. cit.*, p. 248.

tons que nous sommes avant tout activité, volonté.[1] Par là nous nous rattachons aux êtres inférieurs, sans d'ailleurs que ce lien rabaisse en quoi que ce soit notre dignité, puisque celle-ci dépend de la forme spéciale que revêt l'activité ; là le vouloir-vivre, l'appétition, ici la réflexion et les aspirations morales. Ainsi « la vie du corps est sur le chemin qui mène à la vie de l'esprit. »[2]

Du reste, si la matière n'est pas intelligente, elle est du moins intelligible, et c'est là encore un caractère qui la rend homogène à l'esprit. A première vue, et pour la connaissance vulgaire, la matière est une « chose » totalement extérieure au sujet qui la perçoit, mais le progrès de la connaissance modifie profondément cette conception. La science, d'abord, opère un premier rapprochement en faisant saillir dans ce monde physique qui semble si différent de nous-mêmes des propriétés, des rapports, des lois, en un mot l'élément intelligible qu'il recèle. Mais la science a de la matière une notion trop abstraite ; elle ne reconnaît que la quantité pure, et se donne de la sorte un objet qui est le symbole de la réalité plutôt que la réalité elle-même. Au contraire, la philosophie tient le milieu entre ces deux extrêmes. Sa conception de la matière n'est ni purement sensible, comme celle de la connaissance spontanée, ni purement abstraite, comme celle de la science, car elle voit dans la matière une réalité concrète, mais de même nature que l'esprit quoiqu'inférieure à lui.

Leibniz appelait la matière une perception confuse, et cette définition nous semble très juste et très profonde. Nous croyons aussi qu'en définitive le monde physique est bien cela et, si la perception que nous en avons est confuse,

[1] La pensée renferme toujours un élément appétitif. C'est ce que Fouillée a mis en lumière par sa belle théorie des idées-forces.
[2] Bergson, *Evolution créatrice*, p. 292.

ce défaut est imputable à la fois à l'objet et au sujet : à l'objet d'abord, parce que la matière est de l'esprit dégradé, c'est-à-dire qu'en elle l'indétermination se mêle à la détermination, le non-être se mêle à l'être, l'intelligibilité de l'esprit pur est affaiblie, obscurcie, oblitérée. D'autre part, l'imperfection de notre intelligence est responsable, elle aussi, de l'illusion qui nous fait prendre la matière pour radicalement distincte de l'esprit. Comme nous la percevons par les sens, nous nous en tenons d'abord uniquement à cette connaissance sensible, nous nous arrêtons à la surface de l'être et, de la sorte, il nous paraît étendu dans l'espace. Dépassant cette connaissance empirique, la science pénètre plus profondément dans la réalité, mais elle s'arrête à l'abstrait, elle laisse échapper ce qui constitue la nature intime de l'être pour ne retenir que ce qui peut rentrer dans les cadres rigides des catégories de l'entendement. Si enfin nous recourons à l'intuition, nous discernons dans la matière la tendance, l'activité, le vouloir et, pour une intelligence supérieure à la nôtre, elle ne serait plus que cela, parce que l'apparence phénoménale qui nous en cache toujours plus ou moins l'essence véritable se serait évanouie.

Tout est intelligible[1], tel est l'aboutissement de notre effort, tel est aussi le fondement sur lequel repose notre philosophie entière. Cette formule paraît analogue à celle de Hegel : « Tout ce qui est réel est rationnel. »[2] En fait, elle s'en distingue profondément et voici pourquoi : Hegel s'est efforcé de ramener l'ontologie à la logique ; nous pensons, au contraire, que la raison, au sens étroit du mot, est impuissante à saisir l'essence intime de l'être,

[1] C'est-à-dire tout est de même nature que le mental ; il n'y a rien qui soit complètement extérieur à la pensée.
[2] *Philosophie du droit*, préface.

parce que cette essence est vie, activité, et que ces notions ne sauraient rentrer dans aucune des catégories de l'entendement. Tout n'est pas rationnel, car le rationnel n'est pas l'être même, il n'en est que la gangue ; et si la logique est indispensable pour organiser la connaissance sensible, elle est insuffisante à elle seule. Elle ne remplace pas la métaphysique, mais elle y conduit. Après avoir épuisé les ressources de l'entendement, le philosophe n'est pas au bout de sa tâche. Il doit laisser de côté cet instrument grossier et recourir à une faculté supérieure de connaissance que certains appellent raison, mais que, pour plus de clarté, nous appellerons avec M. Bergson l'intuition. Platon lui donnait le nom de νόησις, pour la distinguer de la διάνοια ou raison discursive de l'entendement.

L'entendement et l'intuition opèrent chacun à l'aide d'un principe directeur : le premier utilise surtout le principe de contradiction, et la seconde le principe de raison suffisante.[1] Grâce au principe de contradiction l'entendement peut décider si tel concept est logiquement possible, mais non pas s'il est réel, c'est-à-dire s'il correspond à quelque chose d'objectif. C'est ainsi que nous avons repoussé la matière-force de Büchner, la substance de Spinoza, etc., parce que ces concepts, enveloppant contradiction, étaient logiquement impossibles et, par conséquent, impensables. Mais le principe de contradiction ne saurait nous amener à un savoir véritablement positif. Pour y arriver, il faut employer le principe de raison suffisante auquel le nom de Leibniz est attaché, non qu'il l'ait inventé, mais parce

[1] Ces deux principes ont été formulés par Leibniz (*Monadologie*, 31-32), bien qu'ils aient été employés longtemps avant lui. D'aucuns pourraient trouver qu'ils sont trop scolastiques pour être conservés par la philosophie moderne, mais nous sommes persuadé qu'ils sont et resteront le fondement de la pensée, et qu'il n'y a aucun philosophe qui n'en fasse usage, au moins implicitement.

qu'il en a donné une définition plus précise que ses devanciers. Ce principe rend possible le passage de la logique à l'ontologie et, comme dit Leibniz, de l'essence à l'existence, en faisant découvrir *pourquoi* une chose existe et quelle est sa raison d'être.

Ainsi Hegel a tort d'identifier le réel au rationnel. Le rationnel n'est que possible et, pour rendre compte de la réalité, il faut faire appel à quelque chose qui est, non pas contraire au rationnel, mais supérieur à lui. Si le possible se réalise, c'est parce qu'il *veut* être et, par conséquent, ce que nous trouvons à la racine du réel, c'est la tendance, la force, l'activité. Mais comme, d'autre part, l'activité la plus haute que nous connaissions est celle de l'esprit, c'est à cette notion d'esprit que nous devons enfin nous arrêter, comme étant l'explication ultime de l'existence[1]. L'esprit ! Bien des philosophes se vantent de n'y voir qu'une pure abstraction,[2] et en cela ils sont semblables à ces enfants de la Terre, dont parle Platon dans le *Sophiste*, et qui soutiennent que tout ce qu'ils ne peuvent saisir de leurs mains n'existe absolument pas. Mais comment ne s'aperçoivent-ils pas que, pour abstraire, il faut précisément cette conscience qu'ils donnent pour un produit de l'abstraction ? Dira-t-on que la conscience vient du mouvement de petites particules de matière ? Mais là encore, il y a pétition de principe, car ces particules ne peuvent nous être

[1] Les matérialistes croient que plus un être est indéterminé, plus il est réel et objectif. C'est une profonde erreur. L'inférieur ne donne pas la raison du supérieur, ainsi que le positiviste A. Comte a dû le reconnaître lui-même. Au contraire, l'inférieur se comprend philosophiquement par le supérieur, car ce dernier est plus complet, plus riche, plus un ; et l'on n'a qu'à retrancher pour comprendre les existences plus simples et plus rudimentaires.

[2] Pour Taine, par exemple, le spirituel n'est qu'un fait vidé par abstraction de tout son contenu concret. (*De l'intelligence*, t. II, p. 50 et 64). L'abstraction est, au contraire, du côté de la matière des matérialistes, réduite à la quantité pure sous prétexte que la qualité est subjective.

connues que par la sensation, c'est-à-dire par un acte de conscience ; ou plutôt, comme elles ne nous sont pas données par l'expérience, nous devons les imaginer. Perception ou imagination, il s'agit dans les deux cas d'un acte psychique ; c'est donc là le fait primordial qui explique tous les autres sans pouvoir être expliqué par aucun d'entre eux.[1]

De plus, il est inadmissible qu'il y ait une matière radicalement distincte de l'esprit. Non seulement tout ce qui existe doit agir, et une action ne saurait être matérielle en soi, mais encore tout ce qui existe a de la *qualité*, car la quantité pure est une abstraction ; elle multiplie l'être, mais ne le constitue à aucun degré. Pour qu'il y ait quantité, il faut que quelque chose existe, et ce quelque chose ne peut être privé de toute détermination qualitative.[2] La qualité, comme l'a bien vu Leibniz[3], est nécessaire à l'être et, d'autre part, elle constitue précisément l'élément intelligible que nous discernons dans les choses. Qu'est-ce donc que cette matière, cette seconde substance coexistant avec l'esprit, sinon un *ens rationis*, un fantôme que nous ne pouvons ni connaître, ni concevoir, et qui devrait être banni

[1] « Pourquoi, dit Fouillée, l'homme ne pourra-t-il jamais concevoir la complète annihilation de toute vie mentale ? C'est qu'il faudrait pour cela retirer à notre conception du monde tout élément emprunté à notre pensée même et à notre conscience ; or c'est chose impossible car, une fois ce vide mental opéré, il ne resterait plus rien, pas même du physique... Nous ne pourrons jamais nous représenter le monde que d'après ce que nous trouvons en nous-mêmes : puisque nous sommes le produit du monde qui nous fait à son image et à sa ressemblance, il faut bien qu'il y ait dans le grand tout ce qui est en nous. » (*Evolutionnisme des idées-forces*, p. LXXXII.)

[2] Cf. J.-J. Gourd, *Le phénomène*, p. 395 : « Si le nombre peut se former sans un dégagement de la ressemblance, il ne le peut pourtant pas sans la qualité. Ne nommez pas les objets qui sont deux, ne parlez même pas d'objets, vous aurez malgré cela le nombre deux : mais encore faut-il qu'il y ait des objets donnant lieu à deux, et que ces objets aient une nature, une qualité. »

[3] Leibniz, *Monadologie*, 8.

de la philosophie comme le dernier vestige d'un grossier réalisme.

Tel est l'esprit. Voilà qui est bien fait pour heurter notre conception vulgaire des choses, parce que nous avons l'habitude presque insurmontable de prendre pour objectives les données de nos sens. Nous sommes tous plus ou moins des St. Thomas et nous n'accordons l'existence qu'à cela seul que nous pouvons voir et toucher. Mais à quoi sert la philosophie, si elle n'essaie pas de réagir contre les erreurs du sens commun, si elle appuie de son autorité des explications aussi simplistes que le mécanisme atomistique ? Il est temps que la métaphysique prenne mieux conscience de sa mission et qu'elle répudie le naturalisme. Elle doit, non pas contredire la physique, mais la dépasser, car si l'essence intime de l'être peut nous être connue de quelque manière, ce ne sont en tout cas pas les sens qui nous la révèleront. Que ceux qui se livrent à cette recherche descendent au plus profond d'eux-mêmes, et ils y trouveront l'activité, la conscience. De là ils pourront s'élever jusqu'à Dieu ; ils pourront aussi s'abaisser au niveau des êtres inférieurs, et voir dans la nature entière « comme une réfraction ou dispersion de l'esprit. »[1]

* * *

Avant d'aller plus loin, nous devons nous arrêter un instant à la doctrine de M. Bergson pour préciser les points sur lesquels nous nous en écartons. Il y a, chez

[1] Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe Siècle*, p. 255. — Grâce au monisme panpsychique, le fameux dilemme de Kant ne se pose plus. Ou bien, disait-il, la connaissance se règle sur les objets, ou bien ce sont les objets qui se règlent sur la connaissance. Nous rejetons ces deux hypothèses, et en même temps nous ne sommes point obligé de postuler une mystérieuse harmonie préétablie entre les objets et la pensée. Pour nous, en effet, il n'y a pas deux mondes séparés, car tout est à quelque degré conscience et appétition.

M. Bergson, une tendance au monisme qui ne peut faire l'objet d'aucun doute. Son livre *Matière et mémoire* est un effort pour surmonter le dualisme vulgaire qui sépare radicalement l'âme du corps, et d'autre part, dans l'*Evolution créatrice*, l'univers entier nous est présenté comme le produit d'un unique élan vital. Toutefois la pensée de M. Bergson ne nous paraît pas parfaitement claire, et nous relevons chez lui des assertions qui, non seulement sont en désaccord avec nos propres idées, mais même contredisent d'autres passages de ce philosophe. C'est ce que nous allons montrer brièvement.

Dans l'*Evolution créatrice*, la matière et l'esprit, l'ordre géométrique et l'ordre vital sont ramenés à un élan vital qui agit tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre: «Au fond de la spiritualité, d'une part, de la matérialité avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption.[1] — Le réel passe de la tension à l'extension, de la liberté à la nécessité mécanique par voie d'inversion ».[2] Mais cette notion d'inversion ne nous semble pas satisfaisante, parce qu'elle réintroduit le dualisme sous une autre forme. Sans doute l'impulsion initiale est unique, mais si elle se scinde en deux courants de directions opposées, l'antinomie reparaît immédiatement, aussi radicale, aussi incompréhensible que dans le dualisme vulgaire. La matière est de l'esprit interverti ; par conséquent, elle est exactement le contraire de l'esprit, et l'on retombe dans les difficultés du cartésianisme : comment se fait-il qu'il y ait union entre l'esprit et le corps et action de l'un sur l'autre ? comment expliquer,

[1] *Evolution créatrice*, p. 219.
[2] *Ibid.*, p. 257. Voir encore p. 225.

en outre, les degrés intermédiaires de l'être que nous constatons par l'expérience, puisque cette interversion supprime forcément tous les intermédiaires pour ne laisser subsister que l'esprit pur et la matière pure, la vie et la géométrie, la liberté et la nécessité?

Mais ce qu'il y a de plus grave, c'est que la théorie de l'inversion, qui établit une séparation très nette entre les deux parties de l'univers, est en contradiction formelle avec certains passages qui affirment l'unité et la continuité de ce même univers. Tantôt M. Bergson prétend qu'entre l'ordre géométrique et l'ordre vital «on ne saurait imaginer de degrés intermédiaires», et reproche aux autres philosophes de n'avoir pas vu la coupure entre l'inerte et l'organisé, tantôt au contraire, il cherche un «*rapprochement entre l'inerte et le vivant*».[1] Et de même, il nous dit que «la vie du corps est sur le chemin qui mène à la vie de l'esprit», qu'il y a «une *infinité de degrés* entre la matière et l'esprit pleinement développé», enfin que «le *progrès doit être continu* dans la nature».[2]

Si maintenant nous envisageons la conception bergsonienne de l'élan vital, nous trouvons de nouveau ce mélange bizarre de dualisme et de monisme. La matière, nous est-il dit, contrarie l'effort créateur de la vie comme une force antagoniste, ou plutôt comme une inertie qui arrête momentanément l'évolution des êtres: la vie est «un effort pour remonter la pente que la matière descend»; elle est «un flot qui monte et que contrarie le mouvement descendant de la matière».[3] Ailleurs, il semble que la matière n'est pas une force d'inertie qui s'oppose à l'activité de l'esprit, mais un produit de la détente de l'esprit qui se relâche

[1] *Évolution créatrice*, p. 257, 207 et 203.
[2] *Évolution créatrice*, p. 292 et 326; *Matière et mémoire*, p. 248.
[3] *Évolution créatrice*, p. 267 et 292.

volontairement: « La puissance de création n'a qu'à se distraire d'elle-même pour se détendre, à se détendre pour s'étendre, à s'étendre pour que l'ordre mathématique qui préside à la disposition des éléments ainsi distingués et le déterminisme inflexible qui les lie manifestent l'interruption de l'acte créateur ».[1]

Entre ces diverses affirmations que nous venons de confronter, nous ne croyons pas qu'une conciliation soit possible. Il nous importait de mettre en évidence ces contradictions parce qu'elles portent précisément sur une question qui est l'objet de notre étude. Monisme ou dualisme, continuité ou discontinuité, M. Bergson se prononce également pour ces deux partis avec une indifférence déconcertante. De là vient que nous nous déclarons d'accord avec lui toutes les fois qu'il est moniste, tandis que nous rejetons sa théorie de l'inversion et des deux ordres opposés, car, pour nous, le monisme est incontestablement le plus vrai des systèmes, le seul aussi qui ne fragmente pas le réel par des classifications arbitraires.

* * *

En surmontant le dualisme, on surmonte *ipso facto* les difficultés qui en sont la conséquence nécessaire. Le problème de la communication des substances, tout d'abord, perd sa raison d'être. Tant que l'on conçoit l'âme et le corps comme deux substances radicalement différentes, il est impossible d'expliquer comment ces substances peuvent s'unir, mais cette dualité vient-elle à être résolue, et tout s'éclaire. La matière n'est pas objectivement étendue; par conséquent, il n'y a plus lieu de se demander par quel

[1] *Ibid.*, p. 237.

miracle l'âme inétendue s'y insère et l'anime. Le corps est un système de forces, et ces forces sont de même nature que la force spirituelle, bien que de beaucoup inférieures en qualité. Ainsi l'interaction psychophysique n'a rien de mystérieux. La force qui constitue ce que nous appelons le corps peut agir sur la force que nous appelons l'âme, c'est-à-dire sur le moi ou la volonté consciente : de là les phénomènes sensitifs et affectifs par lesquels le moi prend conscience des modifications du corps, que ces modifications soient spontanées ou provoquées par les objets extérieurs. Inversement l'âme peut agir sur le corps : de là les phénomènes de volonté, c'est-à-dire l'action interne du moi déterminant une action correspondante dans le corps.

Un autre problème perd également une partie de son obscurité grâce au monisme : c'est le problème de la liberté. Fidèle à sa méthode, le dualisme oppose violemment la liberté et la nécessité, puis attribue la première à l'esprit et la seconde à la matière. Pourvu que l'esprit soit libre, se dit-on, peu importe que la matière soit déterminée, ainsi que le veulent la science et le matérialisme. Et l'on ne s'aperçoit pas que procéder ainsi, c'est se déclarer vaincu d'avance, c'est faciliter de gaité de cœur le triomphe des adversaires du libre arbitre. En effet, ces derniers ne manqueront pas d'étendre à tout l'univers cette nécessité absolue qui est censée régner dans le monde physique, et de traiter d'illusoire la liberté morale. A cela les spiritualistes ne peuvent rien répondre ; ils sont désarmés et nous allons voir pourquoi.

Ceux qui donnent au déterminisme une portée universelle ne sont pas réduits à invoquer l'analogie. Ils disposent d'un argument autrement décisif qui est celui-ci : la liberté et la nécessité ne sauraient coexister ; si la matière est déterminée, l'esprit l'est aussi puisque les deux subs-

tances sont unies et agissent l'une sur l'autre. Notre liberté ne peut avoir de valeur à nos yeux que si nous avons la faculté d'agir sur notre corps et sur les objets extérieurs conformément à notre volonté. Mais c'est précisément ce qui est exclu par les conditions mêmes du problème. La matière étant, par hypothèse, soumise au déterminisme et à la loi de la conservation de la force qui en est le corollaire, elle forme un système fermé de mouvements dans lequel chaque événement est l'équivalent exact de l'événement qui l'a causé. Et une intelligence surhumaine qui connaîtrait l'état actuel du monde physique pourrait prédire quel serait son état futur à un moment quelconque du temps. Cette concession faite, comment défendre le libre arbitre, comment justifier cette intervention miraculeuse de la volonté qui crée de la force nouvelle, et introduit dans le monde physique un élément d'imprévisibilité incompatible avec la nécessité géométrique?

Certains philosophes ont essayé de surmonter cette difficulté, bien qu'il soit facile de se convaincre qu'elle est insoluble. Sans doute, dit Descartes, la volonté ne peut mouvoir le corps, mais elle peut du moins le diriger, comme un cavalier dirige sa monture. Mais Leibniz repousse avec raison cette explication, car changer la direction du mouvement, c'est changer le mouvement lui-même, et dans les deux cas, la loi de la conservation de la force se trouve violée. Faut-il alors supposer une harmonie préétablie du corps et de l'esprit? Mais c'est porter une atteinte des plus graves à cette liberté qu'il s'agit de sauvegarder, car un acte libre est un acte imprévisible, un acte qui s'accomplit, mais qui aurait tout aussi bien pu ne pas s'accomplir. Par conséquent le corps ne saurait être prédéterminé à accomplir tel mouvement correspondant à une volition qui peut-être n'existera jamais.

Reste la solution de Kant : le noumène est libre, le phénomène est déterminé.[1] Mais comment concevoir que le caractère empirique de l'homme soit radicalement différent du caractère intelligible, puisque le premier n'est que la manifestation du second? Entre la chose en soi et la chose telle qu'elle apparaît, il y a forcément une ressemblance, si faible soit-elle, et l'apparence peut bien différer de la réalité, mais non pas la contredire. De plus, cette liberté intemporelle nous importe en somme assez peu, car ce que notre conscience morale réclame, ce n'est pas seulement le pouvoir de nous décider une fois pour toutes dans l'absolu, mais celui de façonner notre destinée au cours de notre existence relative, de rompre avec nos erreurs passées pour vivre une vie meilleure. Si l'être qui a choisi le mal est, dès cet instant, voué au mal pour l'éternité, à quoi bon les efforts que la morale nous commande de faire sans cesse pour vaincre l'imperfection de notre nature? Kant a maintenu la liberté, mais il l'a reléguée dans un monde si lointain, il en a tellement réduit l'effet qu'elle n'a plus guère de valeur à nos yeux ; c'est une liberté théorique et nominale, non pratique et réelle.[2]

Ainsi le dualisme aboutit fatalement à la négation, avouée ou non, du libre arbitre. Tant qu'on se contentera de juxtaposer la liberté et la nécessité, celle-ci finira toujours par détruire celle-là. Il n'y a donc qu'un seul moyen de fonder solidement la liberté, c'est d'en faire hardiment un prin-

[1] Kant, *Critique de la raison pure,* Dialectique transcendantale, chap. 2, 9me section, III.

[2] Voir la critique de cette liberté nouménale dans Boutroux, *De la contingence des lois de la nature,* p. 146-149. Cf. aussi Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p. 22 : « L'acte de la volonté, en tant que libre, est situé hors du temps et des causes malgré la parfaite impossibilité de penser un acte qui ne soit pas dans le temps et n'amène pas un changement ».

cipe universel au lieu de la limiter au monde de l'esprit. C'est là, certes, une entreprise qui paraît téméraire, voire même absurde, et si quelqu'un ose la tenter, on l'arrêtera d'emblée par ces mots : le déterminisme du monde physique est intangible ; la science le prouve d'une façon irréfutable. Cette objection semble décisive, et cependant, si on l'examine d'un peu près, elle risque fort de perdre tout son prestige. Comme l'a remarqué avec beaucoup de pénétration M. Flournoy, c'est une erreur de croire que la nécessité est une question de fait dont la solution appartient aux recherches expérimentales. « La science, en effet, n'a *jamais démontré expérimentalement* le déterminisme,... mais, ce qui est tout autre chose, elle le *suppose a priori*... Elle admet de prime abord que tout phénomène a ses conditions suffisantes dans certains phénomènes antécédents (bien qu'elle n'arrive pas toujours à mettre le doigt dessus), en sorte qu'à ses yeux tout ce qui arrive, arrive forcément et n'aurait pas pu être autrement et qu'il n'y a aucune place laissée à l'indétermination dans l'enchaînement et la succession des choses. »[1]

Soit ! dira-t-on. La science ne fournit pas à proprement parler une démonstration du déterminisme mais, du moins, elle le postule et ne saurait exister sans lui ; or la science est possible, ce qui est une preuve indirecte de la nécessité qui règne sur le monde matériel. A cela nous répondons que la science n'a pas qualité pour trancher des questions qui dépassent l'expérience sensible. De sa réussite, elle a le droit d'inférer un déterminisme *relatif*, mais non un déterminisme absolu. Le principe de causalité, dit

[1] Flournoy, *Métaphysique et psychologie*, p. 127. De même Boutroux, *Science et religion*, p. 236 : « J'appelle science l'hypothèse de relations constantes entre les phénomènes. Le travail scientifique consiste à interroger la nature d'après cette hypothèse. »

M. Boutroux, contient un élément que la science ne réclame pas : l'idée de nécessité. « Il suffit qu'il existe entre les phénomènes des liaisons relativement invariables pour que la recherche des causes soit légitime et fructueuse. Bien plus : il est contraire à l'essence des phénomènes d'être nécessairement enchaînés entre eux. Leur mode d'action, qui dépend du mode d'action des choses en soi, ne peut avoir qu'un caractère relatif. »[1]

D'autre part, mettre en doute le déterminisme absolu ne signifie pas du tout que le monde soit le jouet du hasard et que les événements les plus extraordinaires s'y produisent comme dans un conte des Mille et une nuits. Il va sans dire, au contraire, que s'il y a un élément de liberté jusque dans les formes les plus inférieures de l'être, cet élément est infime et peut, par conséquent, échapper aux moyens d'investigation dont dispose la science, moyens qui, pour perfectionnés qu'ils nous paraissent, sont cependant très grossiers. Ainsi, « la doctrine de la contingence réduit à une valeur abstraite les sciences exclusivement fondées sur le principe de la conservation de l'être, c'est-à-dire exclusivement statiques. Mais ces sciences ne semblent, en somme, avoir d'autre rôle que de déduire des conséquences de conditions posées, dans l'hypothèse où ces conditions seraient exactement déterminées et où la quantité ne subirait aucune variation : elles ne prétendent pas, en elles-mêmes, être exactement conformes à la réalité objective. »[2]

L'hypothèse de la liberté universelle ne pourra donc

[1] Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 21. Autrement dit, les phénomènes physiques sont fixes, mais il ne suit pas de là qu'ils soient nécessaires, car si le nécessaire est toujours fixe, la réciproque n'est pas vraie. (Voir Naville, *Le libre arbitre*, § 66.)

[2] Boutroux, *op. cit.*, p. 144. Voir aussi p. 23-24.

jamais être ruinée par la science. Mais à cette preuve purement négative vient s'adjoindre une preuve positive qui nous est fournie précisément par le spiritualisme absolu. Pour le dualisme, en effet, le déterminisme physique est inhérent à la notion de matière inerte. Pour le monisme dynamiste, au contraire, tout ce qui existe est force, et à la racine de l'être se trouve la spontanéité, par conséquent la liberté. En supprimant l'antinomie esprit-matière, on supprime donc du même coup l'antinomie liberté-nécessité. Et cette solution n'est pas seulement la seule qui permette de conserver à l'homme sa liberté morale, elle est encore la seule qui soit conforme à l'expérience. Quelle naïveté de se figurer une liberté absolue juxtaposée à une nécessité absolue ! En réalité le problème n'est pas si simple, et il est impossible de désigner le point précis où la liberté se substitue à la nécessité.

Dans l'univers schématique du dualisme il y a une âme abstraite, une âme type au sujet de laquelle se pose ce dilemme : est-elle libre ou déterminée ? Mais pour qui se donne la peine d'observer la réalité concrète, la question est autrement complexe. Au lieu de cette âme théorique, on trouve des personnalités qui ne sont jamais identiques à elles-mêmes, ni identiques les unes aux autres. Et la liberté cesse d'être une faculté qui est octroyée à certains êtres privilégiés et refusée à tous les autres. En réalité, on ne reçoit pas la liberté toute faite, on se la *crée* ; on n'est pas libre une fois pour toutes et sans effort, on le *devient*. La liberté est la récompense infiniment précieuse de l'être qui *veut* et qui lutte âprement pour se surpasser lui-même, pour secouer les entraves de l'inertie et de l'uniformité.

Il est donc douteux que tous les hommes soient libres, dans toute la force de ce terme, et surtout qu'ils soient

toujours libres car, nous le répétons, la liberté comporte une infinité de degrés. Chez les êtres inférieurs, manifestation d'une force aveugle et invariable, la liberté est si faible qu'elle est pratiquement négligeable. Il s'agit moins d'une liberté que de l'absence de nécessité absolue ; mais cette trace de contingence existe néanmoins, car, ainsi que M. Boutroux l'a montré, il est impossible de réduire par voie d'analyse le complexe au simple, le supérieur à l'inférieur sans qu'il reste un résidu. Plus nous nous élevons sur l'échelle des êtres, plus nous voyons la spontanéité se développer et se traduire au dehors par une plus grande richesse d'action. Chez l'homme seulement, la spontanéité devient liberté morale et s'épanouit en fonction de la volonté et de la conscience. Mais si l'homme peut acquérir la liberté en imprimant à ses actes le sceau de sa personnalité, il peut aussi la perdre pour peu qu'il cesse de vouloir. Au lieu de vivre, alors, il végète ; au lieu de créer constamment du nouveau et du meilleur, il se consume dans la répétition monotone des mêmes actes. La liberté sombre dans l'uniformité de l'habitude, la personnalité s'oblitère, et cet appauvrissement graduel de l'action ne tarde pas à aboutir à l'instinct figé et cristallisé des animaux, puis aux lois du monde physique qui prédominent à tel point sur la spontanéité qu'elles nous paraissent inflexibles[1].

Cette conception jettera probablement le désarroi dans certains esprits, parce qu'on ne heurte pas impunément les opinions communes, et que nous avons un penchant presque invincible à considérer comme indubitablement vraies

[1] Voir Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 161 et 167 ; Ravaisson, *La philosophie en France au XIX[e] Siècle*, p. 251-255 ; Armand Sabatier, *Philosophie de l'effort*, p. 54, sqq. et 2[e] essai ; Schiller, *Études sur l'humanisme*, trad. franç., p. 519-586.

les idées que l'habitude enracine en nous. D'aucuns s'obstineront à défendre la nécessité comme ils défendent le mécanisme ; mais nous, prenant comme point de départ l'aperception interne, nous avons reconnu dans la nature l'image affaiblie de l'activité et de la liberté qui caractérisent le moi. Dès lors nous avons repoussé sans hésitation le mécanisme et le déterminisme. Toutefois, s'ils sont faux pour la philosophie, ils peuvent être vrais pour la science ; car la science, ne l'oublions pas, n'est qu'un symbolisme. Elle raisonne *comme si* tout était réductible à des mouvements, *comme si* la nécessité était absolue et, pourvu que l'approximation soit suffisante, cette méthode lui réussit. Traduire en un langage abstrait la vie concrète, tel est son idéal ; quant à l'élément dernier des choses qui échappe à son étreinte, elle le laisse délibérément de côté, mais c'est à lui que le philosophe attache le plus de prix parce que seul il peut lui livrer le secret de la vie. « La véritable philosophie de la nature, dit Lachelier, est un réalisme spiritualiste aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même. »[1]

D'ailleurs, bien que la liberté, telle que nous la concevons, soit irréductible aux catégories logiques, elle n'entraîne pas cependant la ruine de tout savoir. Nous sommes convaincu, en effet, que la liberté humaine n'est pas une liberté d'indifférence, et que l'absence totale de motifs, d'abord n'est jamais réalisée, et ensuite n'est pas même souhaitable, comme on se l'est parfois figuré. Ce qui donne une valeur morale à une action, ce n'est pas que cette action soit accomplie sans raison aucune, mais bien qu'elle ait pu ne pas se produire. Le devoir est ou devrait

[1] Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 102.

être pour nous le plus puissant des motifs, car c'est un impératif catégorique qui dit à l'individu : Tu *dois* agir ainsi. Mais ce motif ne diminue en rien notre liberté, parce que nous ne sommes pas contraints de pratiquer la vertu comme une pierre est contrainte de tomber par la loi de la pesanteur. Ainsi nous ne devons pas désirer une chimérique liberté d'indifférence, mais bien plutôt reconnaître qu'entre plusieurs motifs qui nous sollicitent en sens contraire, il nous appartient d'élire celui qui est moralement supérieur à tous les autres : « L'homme, dit M. Boutroux, connaît la nécessité... sous la forme du devoir. Il sent à la fois qu'il doit agir d'une certaine manière et qu'il peut agir d'une autre manière. »[1]

Ainsi nous ne supprimons pas la causalité, mais nous la concevons comme libre, et non comme nécessaire. Nous croyons en effet que c'est une erreur d'identifier, comme on le fait généralement, la causalité à la nécessité.[2] La loi de causalité n'implique pas forcément le déterminisme, car elle signifie seulement ceci : rien n'arrive sans cause, *ex nihilo nihil*, c'est-à-dire l'être ne saurait venir du néant. Quant à la nécessité, elle n'est qu'une forme particulière de la causalité qui se distingue par ces deux caractères : 1° la cause engendre *toujours* et *nécessairement* le même effet ; 2° il n'y a rien de plus dans l'effet que ce qu'il y a dans la cause. La confusion de la causalité et de la nécessité (qui est une confusion de l'espèce et du genre) provient de ce que, pour la science, une cause est simplement la ou les conditions d'un phénomène et que, par suite, si ces

[1] Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 154. Cette nécessité-là, qui ne ressemble en rien à la contrainte, c'est ce que Gaston Frommel a appelé l'obligation morale.

[2] Pour certains philosophes la liberté ne se distingue pas du hasard, du « sans cause ». Voir à ce sujet E. Naville, *Le libre arbitre*, § 79.

conditions sont remplies, le phénomène se produit nécessairement.

Mais pour la philosophie, et plus spécialement pour le monisme, la cause n'est pas seulement une condition qui ne suffirait pas à expliquer pourquoi un phénomène se produit; elle n'est pas davantage une force qui est censée agir du dehors sur une matière inerte. De ces deux conceptions de la cause, l'une est abstraite, l'autre anthropomorphique. En réalité, il n'y a pas une *chose* distincte qu'on puisse appeler cause et une autre chose qu'on puisse appeler effet; il y a l'être actif qui évolue, la force qui revêt constamment de nouvelles formes. Dans ce devenir continu l'intelligence, selon son habitude, découpe des états qu'elle juxtapose, puis considère le premier comme la cause du second. Mais si nous nous replaçons, par l'intuition, dans la vie concrète, nous voyons ces états se fondre dans une interpénétration mutuelle, dans un flux unique et indivisé. Ainsi pour la philosophie, l'effet ne succède pas à la cause, mais la cause devient l'effet; et la causalité n'est plus conçue comme un déterminisme inflexible.[1] L'être évolue, mais quelle puissance supérieure pourrait imposer à cette évolution une direction nécessaire puisque, par hypothèse, le terme du changement, c'est-à-dire l'effet, n'existe pas encore?

Dans le moi ce devenir nous apparaît comme une succession d'états de conscience, dans le monde physique comme une succession de phénomènes matériels. Et si nous pouvons prédire quel sera le point d'aboutissement du second processus tandis que le premier échappe à toute prévision, il n'en faut pas conclure qu'ils sont radicalement

[1] Voir Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 161, sqq.

différents. Car ce que nous appelons nécessité n'est pas quelque chose de positif, mais seulement une dégradation de la liberté que nous constatons déjà en nous-mêmes dans les phénomènes d'habitude. Lorsque nous cédons à l'habitude, nous renonçons à notre liberté, nous cessons de créer du nouveau pour répéter toujours la même action par une impulsion machinale. Dans les formes inférieures de l'être l'habitude prédomine de plus en plus sur la liberté, l'activité devenue moins intense se dépense toujours de la même manière, le devenir se cristallise et suit une direction uniforme.[1] De là vient que nous pouvons prédire le futur d'après le présent, et réduire cette évolution régulière à des lois constantes que nous décorons du titre de déterminisme physique. La science a le droit et même le devoir de s'en tenir à cette notion de nécessité. Mais la philosophie ne se laisse pas abuser par cette sorte de mirage qui renverse l'ordre véritable des termes : pour elle la liberté n'est pas une infraction à la nécessité ; c'est au contraire la nécessité qui n'est que l'ombre de la liberté.

[1] « L'instinct des animaux, dit M. Boutroux, la vie, les forces physiques et mécaniques sont, en quelque sorte, des habitudes qui ont pénétré de plus en plus profondément dans la spontanéité de l'être.» (*De la contingence des lois de la nature*, p. 167. Voir aussi p. 162 et 170.) De même Secrétan : « La nécessité n'entre pour rien dans l'essence des choses, elle ne saurait s'expliquer que comme obscurcissement, restriction, empire de l'habitude, etc., en un mot comme un phénomène secondaire.» (*De l'âme et du corps*, p. 115.)

CHAPITRE II

Dieu

§ 1. *L'absolu*

Τί δέ; ἱκανὸν τἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων.
Platon, *Philèbe.*

Partout, dans l'être, nous avons trouvé l'activité, l'intelligibilité, la liberté. Notre tâche est-elle achevée, maintenant, et avons-nous atteint le sommet de la dernière cime, but suprême de notre longue ascension ? Pas encore, car l'être que nous avons tenté de définir jusqu'à présent, c'est le monde, théâtre d'une lutte gigantesque entre le mal et le bien, devenir qui roule vers un but inconnu et qui, peut-être, n'a pas de but. Lorsque nous regardons autour de nous, la nature physique nous apparaît profondément amorale. Elle sacrifie sans pitié des milliers d'êtres qui naissent, souffrent et font souffrir, puis meurent pour faire place à d'autres : *Inque brevi spatio mutantur sæcla animantum Et quasi cursores vitai lampada tradunt.* En nous-mêmes nous découvrons, il est vrai, un sentiment moral qu'aucune puissance ne saurait anéantir. C'est lui qui nous confère une supériorité sur les autres êtres, et c'est pour lui obéir que nous refrénons nos instincts d'égoïsme animal. Mais nous résistons souvent à cet impératif catégorique, nous ne conformons jamais notre vie à

l'idéal que nous nous proposons; bref la distance qui nous sépare du reste de la nature a beau être immense : il y a plus loin encore de notre faiblesse et de notre imperfection à la perfection idéale que nous rêvons. Dès lors la question se pose : le monde relatif et imparfait se suffit-il à lui-même et contient-il la raison de son existence ? Ou bien devons-nous admettre l'existence d'un Dieu, c'est-à-dire d'un Absolu ?

Avant d'aborder ce problème capital de la métaphysique, disons d'emblée que la solution qu'on en donne, qu'elle soit d'ailleurs affirmative ou négative, ne peut présenter un caractère de certitude mathématique. On ne démontre pas Dieu comme un problème de géométrie, et l'absolu ne saurait être découvert à la façon d'un nouveau corps chimique. C'est dire que là, moins que partout ailleurs, le dogmatisme est de mise, et que la croyance joue un rôle trop important pour qu'on puisse la masquer sous la rigueur fallacieuse d'une méthode géométrique. Gardons-nous, toutefois, de tomber dans l'extrême contraire et de refuser à la philosophie le droit d'étudier ce problème. La croyance n'est pas la négation du savoir; elle est bien plutôt un moindre savoir. Et d'autre part, le savoir pur n'existe dans aucun domaine ; il est toujours mêlé de croyance puisque les savants eux-mêmes doivent admettre des postulats invérifiables et faire des hypothèses qui valent jusqu'au jour où elles sont reconnues insuffisantes[1]. Dans toutes les spéculations humaines, philosophiques ou scientifiques, il ne s'agit donc, en définitive, que d'une probabilité plus ou moins grande, et c'est pourquoi la théodicée ne peut être condamnée sous le simple prétexte que ses résultats ne sont pas d'une absolue certitude. Si nous croyons en Dieu,

[1] Voir Boutroux, *Science et religion*, p. 236-242.

cette croyance a des motifs qui la justifient, et il est permis de l'établir à l'aide d'arguments qui, pour n'être pas à l'abri de toute contestation, ne sont pas dépourvus de valeur. Ceux qui nient l'absolu donnent la raison de cette négation ; pourquoi ceux qui l'affirment devraient-ils s'abstenir d'en faire autant ?

Absolu et relatif sont deux termes corrélatifs qui s'impliquent nécessairement l'un l'autre. Admettre que le monde est relatif, c'est donc admettre du même coup l'existence d'un absolu. Mais peut-être cette corrélation est-elle propre à notre seul entendement ; peut-être cette distinction, à laquelle nous attribuons une valeur ontologique, est-elle purement logique. C'est ce que semblent supposer les matérialistes qui rejettent sans hésitation l'absolu. Toutefois leur attaque ne porte que contre la religion, qu'ils présentent généralement sous les couleurs les plus grotesques pour en triompher plus facilement. Quant au fond de la question, ils se gardent bien d'y toucher, et se bornent à affirmer que l'absolu est, comme l'âme, une entité chimérique, une abstraction vide que la philosophie moderne doit définitivement répudier. Sous des injures souvent grossières, le matérialisme cache l'imprécision de ses notions et la pauvreté de ses arguments. Après avoir renversé Dieu, il finit presque toujours par le rétablir sous le nom de Nature, et toute cette polémique se réduit finalement à une dispute de mots. Tout en rejetant les attributs moraux de Dieu, comme anthropomorphiques, les matérialistes conservent la notion d'absolu, et prétendent que cet absolu ne doit pas être conçu comme transcendant au relatif, ce qui serait réaliser une abstraction, mais seulement comme la totalité des choses existantes.

Cette attitude est significative. Elle nous montre que le problème de l'absolu ne peut pas être éludé et que, par

suite, le mieux est encore de l'aborder hardiment. La science a le droit et même le devoir de le laisser de côté,[1] mais la philosophie, qui spécule sur l'être dans son universalité au lieu de borner son étude à une classe déterminée de phénomènes, la philosophie, disons-nous, ne peut pas agir de même. Toute existence doit avoir une raison, selon la loi de causalité. Or, si l'on envisage tel être ou tel phénomène particulier, on trouvera sa raison dans un être ou un phénomène antécédent qui eux-mêmes seront causés par d'autres, et ainsi de suite. Il s'agit donc d'une série illimitée de termes dont chacun, pris à part, est relatif puisqu'il est effet en même temps qu'il est cause. Quant à la série elle-même, dans sa totalité, les matérialistes affirment implicitement ou explicitement qu'elle est absolue puisque, selon eux, le monde se suffit à lui-même sans qu'il soit besoin de le rattacher à une cause première transcendante. Et, chose étrange, Renouvier partage cette opinion : « Sous les noms de Relatif et d'Absolu, H. Spencer a reproduit l'argumentation fallacieuse de Kant : le Relatif étant le corrélatif de l'Absolu l'implique. Mais c'est précisément parce qu'il en est le corrélatif abstrait qu'il n'énonce qu'un rapport et ne signifie rien quant à l'existence. Il y a des choses relatives, mais le Relatif n'est qu'un terme général. Si, par ce terme, on entend la totalité des choses relatives, alors et en ce sens, il n'a point de corrélatif et n'implique pas l'existence de quelque chose appelé Absolu. »[2]

Nous estimons cette thèse radicalement fausse. Si l'on prend, ainsi qu'on doit le faire, l'expérience comme point

[1] Et cependant, dit très justement M. Boutroux, « les sciences positives, à travers l'étude des phénomènes, cherchent déjà Dieu. Car elles cherchent le premier principe des choses. Les divers concepts auxquels on essaie de ramener tout ce qui est donné dans l'expérience ne sont autre chose, en un sens, que des définitions de Dieu. » (*Contingence des lois de la nature*, p. 152.)

[2] *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 270.

de départ, on constate l'existence du relatif. Comment donc cette chaîne de causes et d'effets serait-elle absolue, puisqu'elle n'est jamais complète et que, d'autre part, elle n'existe pas indépendamment des chaînons qui la constituent ? L'univers, relatif dans ses parties, ne saurait être absolu dans sa totalité, car un tout n'est que la somme de ses parties. Par conséquent, quoi qu'en dise Renouvier, la totalité des choses relatives est relative elle-même et implique l'existence d'un absolu. Sinon la pensée, enfermée dans les limites du monde, sera incapable de trouver en lui la raison de son existence ; elle devra remonter de cause en cause par un *regressus ad infinitum* sans pouvoir jamais s'arrêter, car sa tâche est de découvrir autre chose que des causes secondes. Ainsi le matérialisme doit choisir entre ces deux solutions également inadmissibles : ou bien ignorer l'absolu et sortir *ipso facto* de la philosophie ; ou bien prétendre que le monde est absolu, c'est-à-dire tomber dans la contradiction flagrante des systèmes panthéistes qui déclarent le monde à la fois relatif et absolu, comme si ces deux attributs ne se détruisaient pas réciproquement.

Nous ne prétendons pas donner cette argumentation pour originale. Depuis Leibniz elle est connue sous le nom de preuve *a contingentia mundi*, mais on la trouve également chez des philosophes antérieurs à Leibniz, tels que Platon, Aristote et Descartes. Si nous l'avons reproduite à notre tour, c'est que beaucoup de philosophes l'ignorent et ne se donnent pas même la peine de la réfuter, tandis que d'autres en contestent ouvertement la valeur. De ce nombre est Kant qui, pour convaincre la théologie rationnelle d'impuissance, tenta de prouver l'inanité des trois preuves, seules possibles, de l'existence de Dieu. En ce qui concerne la première et la troisième de ces preuves, nous estimons que la critique kantienne a une force incontestable. La preuve

ontologique de saint Anselme et de Descartes a le défaut de n'être qu'un jeu de concepts sans rapport avec l'expérience. De l'idée de l'être parfait on en déduit l'existence, mais, comme Kant l'a montré et avant lui Gaunilon, qui nous garantit qu'à cette idée correspond un objet et qu'elle n'est pas simplement un produit de notre imagination? Quant à la preuve physico-théologique, elle ne peut convaincre que des croyants, car elle s'adresse au sentiment et non à la raison. Les merveilles de la nature font supposer un Ouvrier divin. Soit! Mais à cette finalité il y a une contre-partie: désordres du monde physique et, d'une manière générale, la souffrance et le mal. Et si l'on restreint la finalité à la constance des lois naturelles, les athées peuvent répondre que ce déterminisme s'explique aussi bien et même mieux par un mécanisme immanent que par une personne divine qui régit le monde selon ses caprices.

Mais la critique de la preuve cosmologique est loin d'avoir la même valeur, pour la bonne raison qu'elle est sophistique, et que Kant dénature manifestement la thèse qu'il réfute. En fait, cette thèse consiste seulement dans l'affirmation d'un absolu impliqué par l'existence du monde relatif, mais Kant prétend qu'en outre cet absolu est donné comme un *ens realissimum*, c'est-à-dire comme un être souverainement réel, nécessaire et parfait. Or ceci est faux, car la preuve cosmologique ne sert qu'à poser l'existence de l'absolu sans en déterminer aucunement les attributs. Cette détermination de l'être suprême est un second problème qui ne peut être abordé que lorsque le premier a reçu une solution affirmative[1]. En confondant les deux

[1] « La preuve cosmologique, dit Kant, ne se sert de l'expérience que pour faire un seul pas, c'est-à-dire pour s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général. La preuve empirique ne peut rien apprendre des attributs de cet être, et ici la raison prend congé de cette preuve et cherche derrière de purs concepts quels attributs doit avoir en général

problèmes, Kant présente sous un faux jour la seconde preuve dont il fait une simple variation de la première ; après quoi sa réfutation est terminée puisque la première preuve a été reconnue fausse et l'est en effet. Les deux preuves nous semblent, au contraire, bien distinctes, et le sort de l'une n'est nullement lié au sort de l'autre.

Des arguments d'importance secondaire que Kant dirige contre la preuve cosmologique, nous en retiendrons deux que nous discuterons également. Selon Kant cette preuve est, tout autant que la première, transcendantale et indépendante de l'expérience, car, « bien qu'elle prenne pour fondement une expérience en général, elle n'est cependant pas tirée de quelque propriété particulière de l'expérience, mais de principes purs de la raison par-rapport à une existence donnée par la conscience empirique en général. »[1] Mais, quoi qu'en dise Kant qui veut à tout prix déprécier la preuve cosmologique, il s'agit bien d'une véritable expérience, car la relativité n'est pas pour nous un concept *a priori*; c'est en nous et autour de nous que nous constatons des milliers de phénomènes particuliers qui sont relatifs parce qu'ils sont sujets au devenir et que, nés d'autres phénomènes, ils s'évanouiront bientôt eux-mêmes. Aucun n'est « cause de soi », et leurs antécédents dans le temps, si haut que nous remontions, ne remplissent pas davantage cette condition. La notion d'absolu a donc un fondement expérimental, car c'est après avoir constaté dans l'expérience l'absence de toute raison suffisante à l'exis-

un être absolument nécessaire. » (*Critique de la raison pure,* Dialectique transcendantale, chap. III, 5ᵉ section.) Mais précisément la preuve cosmologique s'efforce seulement de « s'élever à l'existence d'un être nécessaire », et nullement de déterminer cet être. Autrement dit, elle a pour objet l'existence, non la nature de Dieu. Or le but de Kant est de démontrer l'impossibilité d'établir l'existence de Dieu, non celle de déterminer ce Dieu. Il s'agit donc d'un sophisme par ignorance de la question.

[1] *Ibid.*

tence que nous acquérons par raisonnement l'idée d'un être qui existe par lui-même et sans lequel rien n'existerait.

Enfin Kant cite parmi « la nichée de prétentions dialectiques » de la preuve cosmologique « le principe transcendantal qui permet de conclure du contingent à une cause, principe qui n'a de valeur que dans le monde sensible, et qui n'a même plus aucun sens en dehors de ce monde. »[1] Les autres critiques étaient injustes, mais cette dernière ne l'est pas moins. Sous prétexte que la causalité est une simple catégorie, Kant lui refuse toute valeur nouménale et tire de là un argument contre la preuve cosmologique; mais de quel droit transgresse-t-il lui-même ce principe pour échapper au scepticisme? Pourquoi défend-il aux métaphysiciens « dogmatiques » de postuler un Dieu transcendant au monde sensible puisqu'il postule, de son côté, une chose en soi en dehors des conditions du phénomène et cause de ce phénomène? Le noumène inconditionné, condition nécessaire du monde sensible, est identique à l'absolu de Leibniz que Kant renverse sous le nom de Dieu pour le rétablir sous un autre nom.[2]

Si donc, au lieu de nous en tenir aux mots qui nous dupent, nous regardons la chose, nous ne pourrons douter que Kant n'admette, d'accord avec Leibniz, un absolu. En ce qui concerne l'existence de cet absolu, il n'y a aucune divergence entre les deux philosophes, sinon que l'un l'appelle Dieu et l'autre noumène.[3] Et ce même absolu est encore postulé par Spencer sous un troisième

[1] *Ibid.*
[2] Voir Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p. 201-209.
[3] Dans la *Monadologie* de Leibniz la preuve cosmologique est tout entière dans le seul paragraphe 37, car les paragraphes suivants (38-45) portent, non plus sur l'existence de l'absolu, mais sur la détermination de ses attributs (nécessité, unité, universalité, infinité, perfection).

nom, celui d'Inconnaissable, car Spencer s'est bien rendu compte que Hamilton et Mansel avaient tort de considérer l'absolu comme une pure négation sous prétexte qu'il ne pouvait pas être un objet de connaissance analogue à celle du relatif. « Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, remarque-t-il, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu. Quand nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'essence de l'absolu, nous en admettons tacitement l'existence et ce seul fait prouve que l'absolu a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. » [1]

L'absolu existe. Ce premier point accordé, d'autres difficultés se présentent qu'il nous faut examiner à leur tour. Elles ont été soulevées principalement par Spencer et Kant qui, tous deux, dans l'intérêt de leur thèse, tenaient à prouver l'inconcevabilité radicale de l'absolu. « Une cause, dit tout d'abord Spencer d'après Mansel, ne peut en tant que cause être absolue; l'absolu en tant qu'absolu ne peut être une cause. La cause en tant que cause n'existe qu'en relation avec son effet : la cause est une cause de l'effet; l'effet est un effet de la cause. D'un autre côté, la conception d'un absolu suppose une existence possible en dehors de toute relation. » [2] Cette contradiction prétendue de l'absolu et de la cause d'où l'on tire des conclusions sceptiques provient tout simplement d'une définition inexacte de l'absolu. Si l'absolu était vraiment « ce qui est en dehors de toute relation », il n'expliquerait rien parce qu'il ne pourrait pas être donné comme la cause du contingent et, ainsi que l'a remarqué Hamilton, [3] il ne pourrait pas même être conçu car, dès qu'il serait en relation avec la pensée, il

[1] *Premiers principes*, p. 92, sqq.
[2] *Ibid.*, p. 41.
[3] Voir Spencer, *Premiers principes*, p. 78, sqq.

cesserait d'être absolu. Aussi faut-il définir l'absolu comme étant l'être qui pour être n'a besoin d'aucun autre, qui n'existe pas par une relation avec un autre, mais qui peut bien avoir des relations avec d'autres. Dès lors il peut, sans contradiction aucune, avoir une relation logique avec la pensée, c'est-à-dire être pensé ; et il peut également avoir une relation ontologique avec le relatif, c'est-à-dire être cause première, tous les autres êtres dépendant de lui sans qu'il cesse lui-même d'être indépendant.

Et maintenant, c'est Kant et Gourd qui arrivent à la rescousse pour saper la notion de cause première qu'ils jugent contradictoire. Kant critique, dans la preuve cosmologique, « le faux contentement de soi-même qu'éprouve la raison en croyant achever la série infinie des causes par cela seul qu'elle écarte à la fin toute condition, quoique sans condition aucun concept de nécessité ne puisse avoir lieu. Comme alors on ne peut plus rien comprendre, on prend cette impuissance pour l'achèvement de son concept. »[1] Et pareillement Gourd : « Il y a contradiction entre l'idée de cause et celle de terme premier. La cause première de la tradition n'est qu'un absolu posé par lassitude au travers de l'enchaînement causal. Or l'absolu ainsi posé, loin d'être un anneau nécessaire de la chaîne causale, en est la brusque et arbitraire négation. »[2]

A ces objections, nous répondrons de la même façon que précédemment : elles ne portent que contre une notion inexacte et vulgaire de la cause première. L'absolu, en effet, ne doit pas être conçu comme une cause analogue aux autres causes et n'en différant que parce qu'elle n'est précédée d'aucune autre, comme une sorte de clou auquel

[1] *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, chap. III, 5e section.
[2] *Le phénomène*, p. 239.

on fixe la chaîne des causes relatives. Lorsqu'on parle métaphoriquement de la pensée qui remonte de cause en cause jusqu'à ce qu'elle atteigne l'absolu, cette ascension ne s'effectue pas dans le temps, parce que rien ne nous dit que l'enchaînement causal ait nécessairement un terme chronologique au-delà duquel on ne pourrait pas remonter. Pourquoi le monde serait-il conçu comme temporellement limité, et pourquoi Dieu, à qui l'on attribue la toute-puissance, serait-il astreint à produire le monde à un moment précis sans pouvoir opérer cet acte créateur ni avant ni après ?[1] Les hypothèses cosmologiques, telles que celles de la nébuleuse primitive, ne concernent que l'origine de notre monde actuel, limité dans le temps à un nombre relativement restreint d'années et dans l'espace au système solaire, mais non l'univers dans son entier, car nous n'avons aucune raison d'affirmer qu'avant cet état primitif dont est sorti notre monde, c'était le néant absolu.

Si donc Dieu est donné comme une cause première *dans le temps*, les objections que nous avons citées plus haut ont une valeur incontestable ; il est exact que ce pseudo-absolu est posé « par lassitude au travers de l'enchaînement causal », et qu'il est « la négation arbitraire de la chaîne causale. » Mais il est une conception vraiment métaphysique de l'absolu qui échappe à toutes ces difficultés, parce qu'elle attribue à l'absolu une antériorité, non plus chronologique, mais *logique* et *ontologique*. Pour atteindre autre chose que le relatif, la pensée doit remonter, non pas des causes présentes aux causes passées, mais des causes particulières et accidentelles aux causes géné-

[1] Voir Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 20-27 et p. 326 : « La puissance créatrice n'ayant jamais manqué au créateur du monde, on ne peut dire qu'elle soit nécessitée à faire commencer son effet et à le faire commencer ici plutôt que là, il y a tant d'années précises plutôt qu'auparavant et toujours. »

rales et fondamentales. Comme la cause la plus générale qu'elle puisse trouver pour rendre compte de tous les phénomènes donnés par l'expérience est elle-même insuffisante et relative, elle est alors induite à concevoir l'existence d'une cause absolue et inconditionnée. Mais encore une fois, cette cause n'agit pas dans le temps pour créer le monde et lui donner l'impulsion car, dans ce cas, elle ne serait pas proprement absolue et, de plus, son action serait limitée au seul instant de la création. Le Dieu de certains philosophes, qui ne fait que donner la chiquenaude initiale, est inutile une fois cette chiquenaude donnée et, dès ce moment, le monde peut exister et vivre sans que son intervention soit nécessaire.

Mais ce Dieu n'est pas le vrai Dieu. L'esprit qui se dégage de ces représentations anthropomorphiques comprend que l'action de l'absolu est aussi indispensable maintenant qu'il y a un million ou un milliard d'années et que, si cette action venait à cesser, l'univers entier s'anéantirait au même instant. « En bonne philosophie, dit très justement M. Janet, création n'exprime qu'une relation de dépendance, et non une relation de temps. Si les êtres qui existent aujourd'hui n'existent que par la puissance d'un créateur, il a pu en être de même des êtres d'hier et de même de ceux d'avant-hier; et quand même on remonterait ainsi sans jamais s'arrêter, il n'y aurait pas plus de raison de supprimer le lien de dépendance qui unit les êtres contingents à l'état absolu. Le non-commencement ne signifie nullement l'existence de soi-même.[1] » Dès lors la preuve contre l'existence de Dieu que les matérialistes voient dans le non-commencement du monde tombe, car si l'univers est éternel, il n'en est pas moins relatif. Et la

[1] *Le matérialisme contemporain,* p. 140.

quatrième antinomie de Kant tombe également, car la priorité de l'absolu n'est pas incompatible avec l'infinité des causes relatives dans le temps. L'absolu était nécessaire à l'existence du monde hier, il l'est aujourd'hui, il le sera demain. Et la pensée le postulera toujours comme raison du relatif : c'est là le vrai sens de l'ἀνάγκη στῆναι d'Aristote.

Un dernier argument contre l'absolu pourrait être emprunté aux théories de l'évolution. Il n'est pas nécessaire, diront certains évolutionnistes, de postuler un absolu, car l'être relatif évolue sans cesse et passe de la puissance à l'acte. Ainsi l'absolu n'est pas, il devient. A première vue, cette argumentation spécieuse peut paraître convaincante. Cependant, avec un peu d'attention, on ne tardera pas à y découvrir un sophisme. L'être une fois donné, il est légitime d'admettre qu'il se développe et réalise des qualités qu'il ne possédait d'abord qu'en puissance. Mais encore faut-il qu'il ait, dès le début, de l'acte, si peu que ce soit ; sinon il n'existerait pas. Dès lors on peut faire deux hypothèses : ou bien à l'origine l'être avait un minimum de détermination et s'est déterminé de plus en plus par une évolution progressive. Dans ce cas c'est un être relatif, et l'on retombe dans la difficulté qu'il s'agissait d'éviter, car cet être imparfait ne peut pas exister par lui-même, ni trouver en lui seul le pouvoir de se développer. Ou bien (et cette hypothèse est la seule logique), il faut admettre qu'à force de remonter en sens inverse de l'évolution, on finirait par atteindre un point où l'acte serait nul, l'être primitif étant tout entier puissance. Or comme la virtualité pure, la pure indétermination ne se distinguent pas du néant, cette supposition est manifestement absurde. Dans la création *ex nihilo*, il existe au moins un être absolu et tout puissant à qui l'on peut attribuer le pouvoir de créer d'autres êtres, mais la théorie évolutionniste que

nous réfutons ne pose à l'origine qu'un pur possible et, de ce néant, elle prétend faire sortir le réel par une évolution qui est un trompe-l'œil car, nous le répétons, on peut bien concevoir le passage du moins au plus, mais non celui du non-existant à l'existant.

C'est ce dont s'est bien rendu compte Aristote. Il a toujours affirmé que l'acte était antérieur à la puissance[1] et que, par suite, l'univers ne saurait venir de la Nuit ou de l'absolue indétermination, comme le prétendaient les théologiens et les physiciens.[2] Hegel et les autres évolutionnistes ne professent pas une opinion plus sensée que celle des adversaires d'Aristote, et lorsqu'ils parlent d'un pur possible, ils se paient de mots. En effet, la notion de possible a un sens lorsqu'elle s'applique à un être particulier qui peut se réaliser ou ne pas se réaliser selon que d'autres êtres préexistants lui feront obstacle ou pas. Mais dans l'hypothèse en question, rien ne préexiste et, dès lors, la notion de possible n'a plus de sens. Tout se réduit à cette alternative : ou bien le néant, ou bien l'être ; et si l'être existe, il existera absolument parce qu'il est seul, et que rien ne saurait entraver sa réalisation et l'astreindre à un long et pénible développement.[3]

[1] *Mét.*, IX, 8, 1049 b 5.

[2] *Ibid.*, XII, 6, 1071 b 22-31. — Spencer condamne également la création par soi : « Concevoir la création par soi, c'est concevoir l'existence en puissance devenant existence actuelle par l'effet d'une nécessité immanente ; ce qui ne se peut. Nous ne pouvons nous faire une idée de l'existence potentielle en tant que distinguée de son existence actuelle. Si elle était en effet représentée dans l'esprit, elle le serait en tant que *quelque chose*, c'est-à-dire en tant qu'existence actuelle ; la supposition qu'elle y soit représentée comme rien renferme deux absurdités : que rien est plus qu'une négation et peut être représenté dans l'esprit d'une manière positive ; et qu'un certain rien se distingue des autres riens par le pouvoir de se développer et de devenir quelque chose. » (*Premiers principes*, p. 33).

[3] Comme le remarque avec raison Fouillée, « l'équilibre entre l'existence et l'inexistence n'est pas la puissance mais l'impuissance. Au contraire le pur possible, sans mélange d'impossibilité, est actuel par cela

L'existence de l'absolu une fois établie, la tâche du métaphysicien est-elle terminée, ou bien a-t-il le droit d'aller plus loin encore pour définir autant qu'il le peut la nature de Dieu ? Certains philosophes, notamment Hamilton et Spencer, se sont prononcés pour la première hypothèse en prétendant que l'esprit humain ne pouvait se faire une idée de Dieu sans lui enlever son principal attribut : l'infinité. Ils auraient certainement raison si nous étions réduits à l'entendement pur, car l'entendement ne nous fournit que des concepts qui se limitent et s'excluent réciproquement. Il faudrait alors, ou bien appliquer à Dieu un concept à l'exclusion des autres, c'est-à-dire lui imposer des bornes et en faire un objet fini, ou bien nous en former une idée contradictoire. Mais la logique n'est pas le dernier mot de la philosophie et, à elle seule, elle ne saurait nous donner une connaissance adéquate du réel, même en tant que relatif, et *a fortiori* en tant qu'absolu. Au-dessus de la διάνοια ou pensée discursive, Platon plaçait la νόησις ou pensée intuitive, et c'est de cette intuition que procède toute métaphysique féconde. Définir, circonscrire est un travail indispensable, mais insuffisant. Et les philosophes, tels que Spinoza, qui n'ont rien entrevu au-delà de ce jeu stérile des concepts, ces philosophes ont piteusement échoué ; en croyant faire de la métaphysique, ils ont fait de la géométrie, et leur raison, fonctionnant à vide, n'a rien produit, sinon des fantômes. [1]

même ; car s'il *peut* être, sans restriction, sans condition, sans rien qui le rende impossible, sans rien qui lui fasse obstacle, dites pour quelle raison il ne serait pas ? Ou il peut absolument être, et alors il est ; ou il n'est pas, et alors il y a une raison qui l'empêche d'être. Ne l'appelez donc pas le pur possible, mais donnez-lui son vrai nom : l'impossible. » (*Philosophie de Platon*, t. IV, p. 163-164).

[1] Un Dieu compris, dit-on parfois, ne serait pas Dieu. Certes, nous ne pouvons comprendre Dieu au sens étymologique du mot, c'est-à-dire l'embrasser dans sa totalité, l'enfermer dans un concept, mais de là ne suit pas qu'il nous soit totalement inconnaissable.

En disant de Dieu qu'il est l'absolu, nous énonçons seulement son caractère de souveraine indépendance. Mais cette définition est purement négative et, si nous essayons de la compléter afin d'exprimer, non plus ce que Dieu n'est pas, mais ce qu'il est, nous avons à choisir entre divers attributs qui, cette fois, sont véritablement positifs. Un des plus fréquents est celui de nécessité : Dieu, dit-on, est l'être nécessaire, c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas exister. Or la notion de nécessité n'est pas, selon nous, celle qui convient le mieux à Dieu car, bien loin d'élargir la notion d'absolu, elle la restreint au contraire. La nécessité implique toujours un rapport subi ou imposé et, comme Dieu ne peut pas être un rapport subi, il faut donc admettre qu'il s'agit d'un rapport imposé. Mais si Dieu se manifeste par les rapports qu'il impose, il n'est pas cependant lui-même ce rapport, parce que cela seul est vraiment nécessitant qui est une puissance supérieure aux nécessités qui en dérivent. C'est donc avec raison que Platon considérait l'ἀνάγκη comme une chose très inférieure et indigne de la divinité, tandis que Spinoza, en concevant une Substance nécessaire et asservie à sa propre nature comme à un Fatum, n'a conçu qu'une sorte de matière stupide qui ne mérite pas d'être appelée Dieu.

Si Dieu n'est pas la nécessité, est-il la pure liberté, comme le veulent Duns Scot, Descartes et Charles Secrétan ? Cette seconde notion est certainement préférable à la première, mais elle est également insuffisante, car elle exprime seulement la forme de l'action et non l'action même. Un être qui serait pure liberté n'agirait que pour agir, et ses créations seraient des effets de son caprice plutôt que la manifestation d'une volonté bonne, d'une finalité. « La liberté seule, dit Fouillée, n'est que pure puissance sans limites, sans pourquoi et sans réponse au pour-

quoi... La puissance seule c'est l'arbitraire et, pour notre part, le jeu de l'arbitraire n'est pas divin. Si la souffrance universelle, la lutte, la mort, le mal sont des jeux de l'arbitraire, nous songerons plutôt à Satan qu'à Dieu. Il ne faut pas se griser de liberté pure où la raison et le cœur se perdent également. »[1] Si donc la liberté et la nécessité, prises à part, sont toutes deux impuissantes à caractériser Dieu, il ne reste plus qu'à en faire la synthèse, et cela sans craindre de formuler une proposition contradictoire et absurde. N'oublions pas, en effet, qu'il s'agit de l'être absolu et que, comme l'a remarqué Fouillée, «il suffit de pousser les contraires jusqu'à l'absolu pour en concevoir l'unité. »[2]

Pour que l'activité divine soit parfaitement nécessitante, il faut qu'elle ne se heurte à aucun obstacle interne ou externe, par conséquent qu'elle soit parfaitement libre. Et d'autre part, pour être parfaitement libre, il faut qu'elle soit soustraite à toute indétermination, à toute hésitation, il faut qu'elle ne soit pas une simple liberté d'indifférence et que, par conséquent, elle soit nécessaire. Ainsi Dieu n'est ni libre ni nécessaire, mais quelque chose de supérieur à la liberté et à la nécessité. Une pure nécessité serait fatalité, une pure liberté serait hasard, et le hasard, pas plus que la fatalité, ne saurait convenir à l'absolu. Parmi les religions antiques, le panthéisme hindou affirmait exclusivement la nécessité divine, tandis que les Hébreux concevaient Jéhovah comme une puissance arbitraire. Mais chez Platon, nous trouvons la synthèse de ces deux vérités partielles, à savoir Dieu conçu comme au-dessus de la liberté et de la nécessité, comme étant le Bien, la suprême Perfection.[3]

[1] *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 375.
[2] *Philosophie de Platon*, t. III, p. 51.
[3] De même, dans la philosophie moderne, Descartes a soutenu l'absolue liberté de Dieu, libre même vis-à-vis des vérités éternelles, tandis que Leibniz l'a contredit sur ce point. (*Monadologie*, 46.) En fait, ces

Puisque la nécessité et la liberté n'expriment pas suffisamment la nature de Dieu, dirons-nous de Dieu qu'il est infini? L'infinité a été généralement regardée comme l'attribut le plus propre à caractériser l'absolu. Il y a, cependant, quelques exceptions dont la plus notoire est celle de Renouvier. Renouvier soutint avec force que Dieu est une « personne finie », et il mena une guerre acharnée contre ce qu'il appelait les systèmes infinitistes. Il alla même jusqu'à accuser tous ces systèmes en bloc d'être des formes déguisées du matérialisme et de l'athéisme[1]: on reconnaît bien là l'exclusivisme d'un philosophe dont la pensée était très haute et très pure, mais qui fit toujours preuve d'une étroitesse regrettable en refusant de comprendre et d'apprécier à leur juste valeur les opinions différentes de la sienne.

En présence de cette antinomie du finitisme et de l'infinitisme, nous ne saurions opter ni pour la thèse ni pour l'antithèse. Des deux conceptions, cependant, nous estimons que la conception infiniste est beaucoup plus près de la vérité que l'autre. En effet, comment Dieu pourrait-il être fini, puisqu'il est absolu et que rien, par conséquent, n'existe à côté ou au-dessus de lui qui soit capable de lui faire obstacle et d'imposer des bornes à sa toute-puissance? Dieu n'est donc pas fini, mais si nous affirmons qu'il est infini, de nouvelles difficultés surgissent. Comment nous faire une idée, même imprécise, de l'infini, c'est-à-dire de ce qui est sans limites assignables? et com-

deux philosophes ont chacun raison et tort, raison dans ce qu'ils affirment, tort dans ce qu'ils nient. Il est vrai que Dieu est libre vis-à-vis des vérités éternelles puisque tout ce qui existe, existe par lui; mais, d'autre part, on doit accorder à Leibniz que cette liberté n'a rien de commun avec l'arbitraire.

[1] Voir *Nouvelle monadologie*, p. 154; *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 3e partie, t. I, p. 101, sqq. et *passim*.

ment nous empêcher d'être envahis d'un doute sur l'existence d'un tel être ? A la réflexion il ne semble pas que quelque chose qui est sans bornes, et par conséquent sans forme, puisse être identifié avec la réalité suprême plutôt qu'avec la complète indétermination ou le non-être. « Par quoi l'être doit-il être infini, dit Gourd ? Par sa nature ou par la faiblesse de notre pensée ? Evidemment par sa nature. Notre impuissance à trouver une limite ne prouve point qu'il n'en existe pas. Le véritable infini est illimité en lui-même, aussi bien que pour la pensée qui essaie de le saisir. Or, si l'on nous dit que l'être est fixe, complet, achevé, il ne saurait être infini par sa nature. Ce qui exclut tout nouveau pour soi-même est fini ou les mots n'ont plus de sens. »[1]

En résumé, Dieu ne peut pas être fini parce que toute limite implique une dépendance ; et il ne peut pas davantage être infini parce que l'absence de limites implique l'indétermination. Pour éviter cette double impossibilité, nous ne nous réfugierons pas précipitamment dans l'agnosticisme, selon la méthode favorite de Spencer. Des deux conceptions que nous repoussons, l'une, nous l'avons dit, est manifestement fausse : c'est celle de Renouvier, car la notion de fini ne peut être jointe qu'à celle de relatif, tandis qu'elle est en contradiction flagrante avec celle d'absolu. Ainsi, dire de Dieu qu'il est fini, c'est dire qu'il n'est pas absolu, c'est nier son existence en même temps qu'on l'affirme. La conception infinitiste, en revanche, ne mérite pas d'être rejetée purement et simplement. Pour mettre en valeur la part de vérité qu'elle contient, il suffit de la modifier légèrement en la transportant de l'ordre de la quantité dans celui de la qualité.

[1] *Le phénomène*, p. 402.

Sans doute, l'absoluité suppose l'absence de toute limite, de tout obstacle, mais il ne suffit pas d'indiquer ce caractère par la notion négative d'infini. En affirmant d'un objet qu'il est infini, on le détermine uniquement au point de vue de la quantité, sans préciser aucunement de quelle nature est le contenu de ce quantum. Or nous avons vu que la quantité pure est impuissante à constituer toute espèce d'être, même relatif, et qu'elle n'est qu'une abstraction de notre esprit par laquelle nous vidons complètement plusieurs objets de leurs qualités respectives pour ne les considérer que sous le rapport du nombre. Dieu est l'infini, dites-vous. Mais l'infini en soi n'existe pas; aussi longtemps qu'on n'indiquera pas *ce qui est en quantité infinie*, il ne sera rien de plus qu'une abstraction. Que penserait-on de celui qui caractériserait une nation en indiquant seulement le chiffre de sa population? « Dieu est l'infini » est une définition tout aussi absurde et, si nous nous y tenons, nous ne saurons pas plus ce qu'est Dieu que nous ne connaîtrions des objets dont on nous dirait seulement qu'ils sont deux, dix ou mille. De même qu'une foule d'objets les plus divers peuvent être caractérisés quantitativement par le nombre dix, de même plusieurs choses sont susceptibles d'une quantité infinie : l'espace est infini, la matière est regardée comme infinie par la plupart des matérialistes. Si donc l'infinité est l'expression adéquate de la divinité, l'espace et la matière sont divins. Et Satan l'est aussi car, dans l'esprit de ceux qui croient à l'existence de Satan, les deux puissances ennemies ne diffèrent que grâce à des attributs qualitatifs : deux infinis sont indiscernables, mais entre l'esprit du Bien et l'esprit du Mal la distinction devient possible.

Dieu doit donc être caractérisé par un attribut qualitatif et, si nous cherchons dans l'ordre de la qualité la notion

correspondante à la notion purement quantitative d'infini, nous trouverons celle de perfection. Dieu serait alors vis-à-vis du monde dans le rapport du parfait à l'imparfait; et de même que toutes les différences des êtres particuliers sont qualitatives et consistent dans le degré de perfection, de même l'absolu, qui est la plénitude de l'être, serait un infini en qualité, c'est-à-dire la souveraine Perfection. Quelques philosophes, cependant, ont élevé contre cette conception de Dieu des objections qu'il nous faut examiner. Tout d'abord, on prétend que Dieu doit être défini simplement comme étant l'être, parce que toute définition plus précise porterait infailliblement atteinte à son universalité. *Omnis determinatio negatio est*, dit Spinoza ; par conséquent, Dieu est la substance ou l'*ens absolute indeterminatum* et rien de plus. Pareillement Hegel suspendait toute réalité à un quelque chose d'innommable qui est censé antérieur à la distinction de l'être et du non-être, complète indifférence, indétermination absolue.[1] Cette notion de Dieu nous paraît inadmissible et, de plus, l'argumentation qui sert à l'établir repose, selon nous, sur un malentendu. Elle est inadmissible parce que, nous l'avons déjà dit, on ne saurait concevoir un être qui soit pure indétermination. Etre totalement privé de qualités, c'est ne pas exister. Par conséquent, définir l'absolu comme l'*ens absolute indeterminatum*, c'est le définir comme un néant, autrement dit en nier l'existence.

Si certains philosophes sont parvenus à cette conclusion absurde, cela provient de ce que, par une étrange aberration, ils ont voulu soumettre l'absolu aux conditions d'existence des êtres relatifs, conditions auxquelles cet absolu est soustrait de par sa nature même. Lorsqu'on

[1] Voir aussi Spencer, *Premiers principes*, p. 100-113. Spencer confond le général avec l'universel, et il en déduit que l'absolu est indéterminé.

définit tel ou tel être particulier, on énumère ses diverses qualités ou propriétés et, si cette énumération est supposée complète, on en peut déduire que toutes les qualités qui n'y figurent pas manquent à l'être en question. Dans ce cas, il est parfaitement vrai que les déterminations énoncées sont des négations, et qu'elles limitent l'être en même temps qu'elles le définissent, parce qu'en affirmant de cet être un certain nombre d'attributs, on déclare tacitement qu'il est dépourvu de tous les autres attributs possibles. Que penser maintenant de l'absolu ? Sous prétexte de sauvegarder son infinité, lui accorderons-nous le « privilège » de l'indétermination pure ? Etrange privilège, en vérité, qui ferait de Dieu on ne sait quelle abstraction réalisée, et qui réduirait le Créateur à être plus pauvre et plus vide que la plus infime des créatures ! [1]

Dieu n'est pas dépourvu de qualités puisqu'il existe et qu'il est l'être par excellence, mais ces qualités ne sauraient le limiter car, à la différence des êtres relatifs qui ont certaines qualités à défaut des autres, lui les a toutes. Autrement dit, il est la suprême Perfection, il est ce que Platon (plus profond en cela que presque tous les autres philosophes) appelle le Bien. Dieu est-il l'infini ? Non, car l'infini ne porte que sur la quantité. Est-il l'être ? Pas davantage, car une telle définition ne nous fait pas avancer d'un pas. Dieu existe, nous le savons déjà ; donc il est

[1] Le raisonnement que nous réfutons maintenant repose aussi sur une confusion de la quantité et de la qualité. La quantité est naturellement indéterminée, à tel point que la quantité pure serait la pure indétermination ; aussi, pour elle, détermination est synonyme de limite. Par exemple, si je détermine une pluralité par le mot *mille*, je la limite *ipso facto*, car j'affirme qu'elle est seulement 1000 et non pas 1001, 2000 ou un million. Mais lorsqu'il s'agit de la qualité, c'est l'inverse qui se produit. Un animal, par exemple, est plus déterminé qu'un minéral, et il est en même temps moins limité. Ainsi le summum de la qualité, c'est-à-dire la perfection, est l'absence de toute limite, l'infini qualitatif en quelque sorte.

l'être. Mais quel est cet être, et pourquoi est-il infiniment plus riche et plus réel que tous les autres ? C'est ce qu'on ne nous dit pas. Et cependant, la notion vulgaire d'être n'est pas la plus élevée de toutes ; on peut même dire que l'être pur, qui ne serait qu'être, est une des notions les plus pauvres et les plus incomplètes.[1] Aristote va plus loin : Dieu, affirme-t-il, est la Pensée de la pensée. Dès lors Dieu est conçu comme une conscience, et ne risque plus d'être confondu avec la matière comme la Substance stupide de Spinoza.[2] Mais la pensée n'est pas, cependant, le terme ultime auquel nous puissions parvenir ; elle n'est pas à elle-même sa raison. Dépassant cet intellectualisme, le génie sublime de Platon s'élève plus haut encore jusqu'au Bien : Qu'est-ce qui est nécessité pour tout le reste ? — Ce qui en soi-même n'est nécessité par rien, ou l'absolu. — Et qu'est-ce qui est absolu, suffisant pour soi et pour autrui ? — Le Bien.

Si l'on dit simplement : Cela est parce que cela est nécessaire, ou parce que cela est arbitraire, l'explication n'est pas suffisante. Mais si l'on dit : Cela est parce que cela est *bon*, il n'est pas possible d'aller au-delà, car dans ce Bien réside la suprême raison des choses, la synthèse de la liberté et de la nécessité : Dieu est le Bien, affirme Platon. Le christianisme répétera après lui : Dieu est Amour ; Dieu est le Père. Et plus tard encore on retrouve cette conception dans la philosophie moderne, parfois égalée, souvent déformée, jamais surpassée. Kant s'en

[1] Platon déclare formellement dans la *République* que le Bien est au-dessus de l'essence (*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*. (*République*, l. 6, XIX, 509 B.)

[2] Selon Hartmann, c'est rabaisser Dieu que de lui accorder la conscience. (*Philosophie de l'inconscient*, t. II, 3e partie, VIII.) Mais il confond la pensée discursive, qui est celle des êtres finis, avec la pensée intuitive de la divinité.

approcha en proclamant la souveraineté de l'impératif catégorique, mais il eut le tort de n'y voir qu'une loi toute abstraite et toute formelle, comme si cette puissance qui nous arrache à nous-mêmes et nous pousse au sacrifice de notre égoïsme pouvait n'être que cela. En fait, cette action de l'universel, c'est l'action de Dieu, et Kant ne pouvait affirmer l'une sans affirmer l'autre. Comment a-t-il fait pour ne pas s'en apercevoir, et pour chercher maladroitement à la fin de la *Critique de la raison pratique* un Dieu qu'il avait trouvé dès le début dans la conscience morale ?[1]

Mais, objecte Vacherot, s'il est légitime d'admettre ce Dieu parfait comme un idéal, il faut se garder d'y voir une réalité, car « perfection et existence sont incompatibles. »[2] Par conséquent, il faut faire une distinction capitale entre les divers attributs de Dieu : d'une part, « les conceptions de l'infini, de l'absolu, de l'universel sont véritablement nécessaires et ne permettent pas de séparer l'essence de l'objet qu'elles expriment de son existence »; d'autre part, « la notion de parfait, conçu comme tel, est une simple généralisation des notions diverses des types déterminés, à laquelle il n'est pas du tout nécessaire, ni même possible d'attribuer un objet. »[3] — « Le concept de l'être parfait n'a donc pas d'objet hors de la pensée, tandis que les concepts

[1] On prétend couramment que les Grecs, à la différence des modernes, concevaient Dieu comme fini. Mais cette opposition est illusoire. En effet, par *ἄπειρον* les Grecs n'entendaient pas désigner l'infini, mais bien l'indéfini, l'indéterminé. Et d'autre part, le véritable sens de *πέρας* n'est pas celui de fini, ainsi qu'on le traduit parfois avec inexactitude, mais celui d'achevé, de *parfait*. Ainsi les Grecs, comme nous, faisaient consister le divin dans la perfection; et l'infériorité, s'il y en a une, serait plutôt du côté de plusieurs philosophes modernes qui ont préféré à tort la notion quantitative d'infinité à la notion qualitative de perfection.

[2] *La métaphysique et la science*, t. II, p. 68.

[3] *Ibid.*, p. 220.

de l'être infini, de l'être absolu, de l'être universel impliquent forcément l'existence de leurs objets. La perfection en acte, tant absolue que relative, n'appartient pas au monde de la réalité ; elle ne réside que dans l'esprit, dans l'entendement et dans la raison sous forme de notions et de conceptions pures.»[1] Dès lors «l'être universel peut être envisagé sous deux aspects : dans son *idée* et dans sa *réalité*. Sous le premier aspect, c'est Dieu ; sous le second, c'est le monde. — Dieu est l'idée du monde ; le monde est la réalité de Dieu. — Le Dieu de la théologie est la perfection en acte, le Dieu de la cosmologie est la perfection en puissance. »[2]

Nous examinerons dans un instant s'il est vrai que perfection et existence soient incompatibles. Avant d'attaquer Vacherot sur ce point, nous voulons envisager sa théorie dans son ensemble et en estimer la valeur. Selon Vacherot le seul attribut de Dieu est la perfection, mais ce Dieu n'est qu'une idée sans objet. Par conséquent, dans l'ordre de la *réalité*, il n'y a pas le monde et Dieu, mais le monde tout seul auquel Vacherot donne diverses dénominations : Dieu réel, Dieu vivant, Dieu en puissance, Dieu de la cosmologie, etc. Ce monde n'est pas parfait et ne saurait l'être ; en revanche Vacherot lui accorde sans hésitation tous les autres attributs habituels de Dieu, à savoir l'infinité, l'universalité, l'absoluité. Or, si le monde peut être infini, nous ne croyons pas qu'il soit universel ni surtout qu'il soit absolu.

Il n'est pas universel parce qu'il nous offre une pluralité non résolue en unité, une dispersion qui, réduite à elle seule, nous demeure inintelligible. Sans doute, à notre

[1] *Ibid.*, p. 280.
[2] *Ibid.*, p. 533, 598 et 636.

point de vue moniste il n'y a pas dans le monde de dualité ni de pluralité irréductibles, mais il ne suit nullement de là que ce monde présente la véritable unité, l'unité de l'universel. Les êtres et les phénomènes particuliers ne sont pas radicalement hétérogènes, mais enfin ils présentent des différences profondes et sont en lutte constante les uns contre les autres. Le monde, théâtre de tant d'antagonismes et de tant de désordres, ne peut donc être regardé comme universel, et nous devons postuler un être distinct du monde qui soit véritablement un premier principe ; un être réel, cela va sans dire, car un simple être de raison n'aurait aucune utilité effective et n'expliquerait pas l'unité qui, au sein du relatif, domine et contrebalance la dispersion.

En second lieu, le monde ne peut être absolu dans son tout puisqu'il est relatif dans ses parties : nous avons déjà suffisamment insisté sur ce point pour ne pas avoir besoin d'y revenir. Cette affirmation de l'absoluité du monde fait tomber Vacherot dans la contradiction commune à tous les panthéistes. Il est vrai qu'il s'en défend énergiquement en alléguant que « le vrai panthéisme consiste à supprimer la distinction de l'idéal et du réel et à marquer toutes les choses du monde réel du sceau de la vérité et de la nécessité. »[1] Mais nous ne saurions admettre cette définition trop étroite du panthéisme. Du moment qu'un philosophe considère le monde comme absolu, c'est-à-dire comme se suffisant à lui-même, et comme seul réel, il est panthéiste et s'accorde sur les principes essentiels avec Spinoza dont le système est, de l'aveu de tous, le type du panthéisme. Entre Vacherot et Spinoza, quelle est la différence ? S'il y en a une, elle est d'une importance bien minime, et réside

[1] *La métaphysique et la science*, t. II, p. 546.

simplement dans cet idéal purement conceptuel postulé par Vacherot. Mais cet idéal n'a aucune réalité quelconque et, par suite, il joue un rôle tout négatif, car il exprime seulement l'inexistence et l'impossibilité de la perfection. Or Spinoza, quoi qu'en dise Vacherot, n'a jamais prétendu que le monde était parfait, pour la bonne raison qu'il a toujours refusé une valeur objective aux attributs moraux, et qu'à ses yeux les notions de bien et de mal étaient exclusivement relatives à l'homme. [1]

Selon Vacherot la perfection est une abstraction, [2] et son existence n'est pas seulement une impossibilité de fait; c'est une impossibilité *a priori*, car « un être absolument parfait et réel en même temps est une chose qui implique contradiction. »[3] D'où ce dilemme : « Ou il s'agit d'un être absolument parfait, et alors cet être n'est qu'un idéal; ou il s'agit d'un être simplement plus parfait que tous ceux que l'expérience nous livre, et alors la pensée ne peut s'y arrêter. — Un Dieu parfait ou un Dieu réel : il faut que la théologie choisisse. »[4]

Que Vacherot démontre à l'aide de l'expérience (en arguant, par exemple, du mal qui règne dans le monde) l'inexistence de la perfection, ce serait une opinion admissible, quoique discutable. Mais que, sans quitter le domaine des concepts, il affirme *a priori*, sous forme d'axiome, l'incompatibilité *logique* des notions de perfection et d'existence, c'est ce qui nous demeure incompréhensible. Pourquoi ce jugement : « Un être est réel et parfait », serait-il absurde au même titre que cet autre : « Une figure est triangulaire et carrée » ? Pourquoi la notion d'imperfection

[1] Voir *Ethique*, l. IV, préf., 1re et 2e défin., théor. 8, etc.
[2] *La métaphysique et la science*, p. 36.
[3] *Ibid.*, p. 511.
[4] *Ibid.*, p. 511 et 544.

serait-elle impliquée nécessairement dans celle d'existence ? Vacherot ne juge pas utile de prévenir ces questions, tant son postulat lui paraît évident. Pour saint Anselme la perfection véritable supposait l'existence, ce qui, au point de vue purement logique, ne semble pas pouvoir être mis en doute. Vacherot renverse avec désinvolture l'argument ontologique, et aboutit à cette conclusion déconcertante que, pour le parfait, ce serait vraiment une imperfection d'être réel. Ce décret arbitraire n'a jamais été justifié par une argumentation plausible, et cependant il y a quelque présomption, de la part d'un philosophe qui affirme de tels paradoxes, à croire qu'ils seront acceptés sans preuve, comme des dogmes.

La perfection est donc possible *a priori*; l'est-elle aussi *a posteriori* ? Là encore, Vacherot répond négativement, mais son raisonnement repose sur un sophisme : la confusion de l'absolu et du relatif. Quand il s'agit des êtres relatifs, il est exact que plus ils sont parfaits, plus leur réalisation est problématique ; car à mesure qu'un être s'élève, son existence et son développement sont soumis à un plus grand nombre de conditions. L'existence de l'animal, par exemple, est à la fois plus difficile à réaliser et plus précaire que celle du végétal et du minéral. Dès lors, l'être relatif semble avoir d'autant plus de fixité et de possibilité d'existence qu'il est plus élémentaire et plus pauvre en déterminations. Mais si un être est absolu, comment et par quoi pourrait-il être empêché de se réaliser pleinement et parfaitement ? Il ne peut s'agir pour lui d'un nombre de conditions croissant avec le degré de perfection puisqu'il est inconditionné, par hypothèse. Ainsi cette alternative se pose : ou bien il existe un absolu et cet absolu est parfait ; ou bien l'imparfait seul existe, et dans ce cas le relatif seul existe également.

Mais pour Vacherot, nous l'avons vu, le monde lui-même est absolu, et c'est de cette première erreur que découlent toutes les autres. En effet, de ce que le monde est absolu, il suit qu'il se suffit à lui-même et qu'il est seul existant ; et comme il est manifestement imparfait, l'irréalité de la perfection est la conséquence inévitable de ces prémisses. Or il est absurde de prétendre que le monde, relatif dans ses parties, est absolu dans sa totalité. De plus Vacherot lui-même reconnaît implicitement la relativité du monde lorsqu'il écrit ceci : « L'être infini, universel, absolu, aspire à la perfection sans y atteindre. »[1] Mais comment ne pas voir qu'un être qui tend vers un but inaccessible est tout le contraire d'un absolu ? Nous le répétons, il ne saurait être question pour l'absolu véritable de devenir, de progrès, d'effort, de lutte contre des obstacles, car en lui se produit l'identité du possible et du réel, de la puissance et de l'acte. Vacherot repousse la notion de réalité parfaite comme contradictoire ; celle d'un absolu conditionné qu'il admet sans hésitation peut être déclarée telle à plus juste titre.[2]

*
* *

A propos du dynamisme, nous avons relevé un accord manifeste de la philosophie avec la science. Les lignes qui précèdent prouvent que la philosophie et la religion sont unies par des liens plus étroits encore puisque, en ce

[1] *La métaphysique et la science*, t. II, p. 236.
[2] Cf. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, p. 118 : « Si maintenant on recherche en quoi consiste, suivant Vacherot, l'existence de l'être universel, on trouve qu'elle se réduit à une virtualité dont les choses particulières sont les différentes réalisations. On demandera ici comment on peut comprendre qu'une existence toute virtuelle puisse d'elle-même, par elle seule devenir réalité. On demandera ce que c'est d'être virtuel seulement et si c'est l'être. »

qui concerne le problème de Dieu, elles donnent toutes deux des solutions analogues quant au fond, sinon quant à la forme. La religion qui, de tous temps, a été en butte à des attaques passionnées, trouve dans la philosophie une précieuse auxiliaire. Aux moqueries des athées, le croyant ne peut opposer que sa foi; or les athées méprisent la foi et la traitent de grossière superstition. Mais le philosophe intervient dans le débat et engage la lutte sur un autre terrain. Vous vous croyez sûrs de votre raison, peut-on dire aux négateurs de l'existence de Dieu, et pourtant vos conclusions sont illogiques, car de deux choses l'une : ou bien vous vous en tenez à la recherche des causes secondes, auquel cas vous n'avez pas le droit de nier la cause première ; ou bien vous cherchez un principe absolu, et alors vous devez reconnaître que le monde n'offre pas un tel principe. Du moment qu'il s'agit de l'absolu, il faut dépasser l'expérience, pour le nier aussi bien que pour l'affirmer ; et il y a, on le reconnaîtra, des présomptions plus fortes en faveur de l'affirmation qu'en faveur de la négation.

La logique contraint la philosophie d'admettre un absolu ; les aspirations morales l'incitent à croire que cet absolu est un Dieu parfait : c'est ce que Kant a proclamé dans sa *Critique de la raison pratique*. Dès lors que peuvent les négations d'un Büchner ou d'un Le Dantec[1] contre une conviction si fortement enracinée ? La religion vivra en dépit de Schopenhauer qui appelle dédaigneusement le théisme une «philosophie populaire»[2], en dépit de Guyau qui ose écrire ceci : « Au fond, l'humanité se soucie assez peu de Dieu ; pas un martyr ne se serait sacrifié pour ce

[1] Voir son livre intitulé *L'athéisme*.
[2] *Le monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau, t. II, p. 294, *Sur le besoin métaphysique de l'humanité*.

solitaire des cieux. Ce qu'on voyait en lui, c'était la puissance capable de nous rendre immortels. L'homme a toujours voulu escalader le ciel et il ne le peut pas tout seul : il a inventé Dieu pour que Dieu lui tendît la main, puis il s'est attaché d'amour à ce sauveur. Mais on dirait demain aux quatre cents millions de chrétiens : Il n'y a pas de Dieu, il y a seulement un paradis, un homme-christ, une vierge-mère et des saints, — ils se consoleraient bien vite. »[1] Nous repoussons ces paroles impies, car nous reconnaissons à chacun le droit de ne pas croire, mais non celui d'insulter ceux qui croient, en suspectant le désintéressement de leur foi. Une telle méconnaissance de la profondeur et de la pureté du sentiment religieux mérite encore plus de pitié que de colère.

La conciliation que nous proposons entre le savoir et la croyance est bien différente de celle qu'a tentée Herbert Spencer. Selon Spencer, la science reconnaît de jour en jour davantage que la raison ultime des choses est un inconnaissable ; de son côté la religion, qui a longtemps été irréligieuse en faisant profession d'un savoir positif, a dû abandonner l'un après l'autre tous ses dogmes pour se réfugier dans le mystère insondable de l'absolu : c'est ainsi que la paix s'établit peu à peu entre les deux puissances qui, hier encore, étaient des ennemies acharnées.[2] Cette conciliation, croyons-nous, n'en est pas une, car elle exige de la part de la religion un sacrifice qui, si elle consentait à le faire, équivaudrait à un suicide. Spencer nous raconte, dans son *Autobiographie*, qu'il a été vivement choqué par ce qu'il appelle « l'impiété des gens pieux », et nous l'approuvons sans réserve d'avoir condamné sévè-

[1] *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 74. On trouve déjà la même idée chez Schopenhauer, *Ibid.*
[2] *Premiers principes*, 1[re] partie. ch. V.

rement les conceptions anthropomorphiques qui font de Dieu un être analogue aux hommes quoique plus puissant, une personne soumise à toutes les passions humaines.

Mais, parce que l'on répudie ce grossier anthropomorphisme, doit-on tomber dans l'extrême contraire, c'est-à-dire dans l'agnosticisme ? De ce que nous ne pouvons ni comprendre, ni connaître parfaitement Dieu, en résulte-t-il qu'il soit totalement inconnaissable et incompréhensible ? Purifier la religion, rien de mieux ; mais Spencer va si loin dans ce sens qu'il arrive finalement à un Dieu inconnaissable et indéterminé qui échappe à la pensée. A force de retrancher, il vide complètement la religion de son contenu, et ce qu'il prend pour l'absolu n'est plus qu'une abstraction poussée au plus haut degré possible de généralité. Il nous dit alors : « Voilà Dieu, voilà la religion », sans se douter que tout s'est évanoui et qu'il reste moins que deux ombres : deux mots sonores dépouillés de leur signification.

Faire de Dieu une abstraction, c'est tuer la religion, car l'élément prépondérant de la religion c'est le sentiment, et le sentiment n'a que faire des abstractions. Quant à ceux qui veulent rejeter tout savoir pour ne garder que la foi pure, ils ne tuent pas la religion, mais ils la mutilent. Il est bon, certes, de réagir contre l'intellectualisme, mais là encore il faut se garder de toute exagération sous peine d'aboutir à ce que M. Boutroux appelle un subjectivisme sans contenu : Ritschl, en particulier, n'a pas su éviter cet écueil. « Comment voir, dit M. Boutroux, dans la foi ainsi séparée de tout contenu intellectuel, autre chose qu'une abstraction, une forme vide, un mot, un néant ? Il n'est que trop facile de faire remarquer que l'on peut croire, avec la même intensité et la même conviction, à

des choses excellentes et à des choses détestables. »[1] En effet « c'est le concept, c'est la croyance jointe au sentiment qui, seule, caractérise ce dernier. Pour qu'une émotion soit religieuse, il faut qu'elle soit considérée comme ayant en Dieu, entendu lui-même religieusement, son principe et sa fin. »[2]

Nous approuvons le pragmatisme de remettre en honneur le sentiment et l'action trop négligés par un intellectualisme qui n'attachait de prix qu'à la connaissance abstraite. Mais peu d'esprits font preuve de la largeur d'idées et de l'admirable compréhension d'un W. James. Entre les mains maladroites de disciples qui se croient tenus de renchérir sur les affirmations du maître, et les dénaturent en les exagérant, le pragmatisme dégénère inévitablement en utilitarisme. Or, s'il est légitime d'estimer une croyance parce qu'elle est un levier d'action et qu'elle a une influence heureuse sur la pratique, on ne saurait, sans absurdité, contester les droits de l'intelligence. Les fanatiques qui ne craignent pas d'aller jusque-là mutilent l'homme de gaîté de cœur. Ils feraient bien de méditer cette pensée lapidaire de Pascal : « Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison. »[3] Nous pouvons et nous devons prétendre à quelque chose de plus haut que l'utilité immédiate et, si nous désirons l'action, nous désirons aussi la spéculation désintéressée sans autre but que la vérité. Ce qui est utile est vrai, disent les pragmatistes. Sans doute, mais on peut dire avec autant de raison : Ce qui est vrai est utile. Kant a séparé violemment le savoir de la croyance et la théorie de la pratique. Il s'est trompé, et

[1] *Science et religion*, p. 224.
[2] *Ibid.*, p. 386.
[3] Voir aussi W. James, *Introduction à la philosophie*, p. 91 et 125.

plusieurs après lui l'ont malheureusement suivi dans cette erreur. [1]

Au pragmatisme et à l'intellectualisme seuls, nous préférons leur synthèse, telle que Fouillée nous l'a offerte dans sa belle théorie des idées-forces. L'homme doit agir et croire, mais son action et sa croyance ne sont vraiment fécondes et vivaces que si elles sont fondées sur le savoir. La spéculation et l'action séparées l'une de l'autre sont également impuissantes : une théorie sans action pratique est vaine ; inversement, une action brute manque d'idéal, une croyance sans motifs est chancelante comme un édifice bâti sur le sable. Au contraire l'idée-force est une idée qui tend à se réaliser, et qui a d'autant plus de puissance et d'efficacité qu'elle est plus vraie. Telle est l'idée qui est à la base de la religion : celui qui est convaincu de l'existence de Dieu veut que Dieu soit, il veut que, dans son cœur et dans le monde, l'idéal divin se réalise. Sa foi est vraie parce que son action est bonne, dira le pragmatiste. Oui ; mais s'il convient de juger l'arbre à son fruit, n'oublions pas que le fruit ne serait pas sans l'arbre.

[1] « Le kantisme, dit Secrétan, est formé de deux parties : une science qui n'est pas vraie et une vérité qui n'est pas sue. » (*Philosophie de la liberté*, t. I, p. 189.)

§ 2. *Rapports de Dieu au monde*

Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.

Platon, *Timée*.

Comment faut-il concevoir l'union du monde avec Dieu? Tel est le problème qui surgit dès que l'on postule un absolu distinct du relatif. Beaucoup de philosophes n'ont pas cru pouvoir sauvegarder la personnalité divine[1] autrement que par la transcendance absolue. Il est à peine besoin de dire que cette solution est inadmissible. Séparer radicalement l'absolu du relatif, c'est le rendre inutile, c'est rompre le lien de causalité qui l'unit à nous. En reléguant Dieu dans une région inaccessible, on ne lui confère pas une plus grande majesté, comme certains se l'imaginent; bien au contraire, on favorise le scepticisme à l'égard de cette entité lointaine qui, semblable aux dieux d'Epicure, se complaît dans un stérile isolement. A ce dualisme les panthéistes opposent l'identité de l'absolu et du relatif, comme si cela avait un sens quelconque d'attribuer au même sujet deux attributs contradictoires. En fait, ainsi que nous l'avons remarqué à propos de Spinoza, le panthéisme strict ne diffère pas de l'athéisme puisqu'il nie l'existence d'un être distinct du monde. La question une fois tranchée dans ce sens, peu importe de diviniser ce monde et de lui donner deux noms au lieu d'un : ce n'est là qu'une question de mots.

La philosophie est-elle donc réduite à ce dilemme : ou

[1] Par personnalité il faut entendre, naturellement, non pas que Dieu est une personne finie comme nous, mais simplement qu'il est ontologiquement distinct du monde, au lieu de se confondre avec lui, ainsi que le croient les panthéistes.

bien un Dieu transcendant, mais inutile, ou bien un Dieu immanent, c'est-à-dire sans existence réelle ? Nous ne le pensons pas. Cette difficulté, qui paraît insurmontable, est factice ; elle provient, comme le dit M. Bergson à propos d'une difficulté analogue, « de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace. » Dès lors on peut se demander « si, en faisant abstraction des grossières images autour desquelles le combat se livre, on n'y mettrait pas parfois un terme. Quand une traduction illégitime de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité, a installé la contradiction au cœur même de la question posée, il n'est pas étonnant que la contradiction se retrouve dans les solutions qu'on lui donne. »[1] A deux reprises déjà, nous avons eu l'occasion de relever des erreurs imputables à cette conception spatiale des choses que l'imperfection de notre langage favorise dans une large mesure. La perception suppose l'espace, dit Kant, puisque l'objet est *extérieur* au moi. Les êtres particuliers sont *séparés*, dit Renouvier, puisqu'ils ont chacun leur individualité. De même, aux yeux de la plupart des philosophes, Dieu ne peut être distinct du monde sans en être *séparé*. Là encore, c'est l'imagination qui nous dupe : nous nous représentons matériellement l'absolu et le relatif comme deux choses juxtaposées dans l'espace, et nous en concluons que le problème se réduit à cette alternative : ou bien la distinction sans l'union, ou bien l'union sans la distinction.

Nous n'acceptons pas, bien entendu, ce rapport spatial de Dieu avec le monde et, de la sorte, nous trouverons la vérité dans la conciliation des deux vérités partielles. Selon les uns, Dieu est identique au monde ; selon les autres, il

[1] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, préface.

en est séparé. Nous pensons qu'il est l'un et l'autre, et que la seule solution possible consiste dans la synthèse de la transcendance pure (dualisme de Dieu et du monde) et de l'immanence pure (identité de Dieu et du monde, panthéisme). [1] Pour un rationaliste comme Spinoza, qui remplace les rapports des choses par ceux de leurs concepts, le présent problème restera toujours insoluble, parce que les concepts n'admettent, en définitive, que des rapports d'inclusion ou d'exclusion. Mais la logique n'a que faire ici, car il s'agit d'unir des réalités concrètes et non des concepts abstraits. Dieu est en nous, mais il n'est pas nous, et nous ne sommes pas ses modes. C'est de lui que nous tirons notre existence et notre élan d'action, mais cette union ne détruit nullement notre liberté et notre personnalité, car l'influence divine n'est pas une contrainte brutale et nécessaire. Plus un être est supérieur, plus il est indépendant vis-à-vis de Dieu, plus il lui appartient de s'isoler dans son égoïsme ou, au contraire, de s'ouvrir au souffle vivifiant de l'universel et de se donner par un acte d'amour. « Dieu est tout, dit Ravaisson, non comme une matière dont tout serait composé ainsi que l'entend la doctrine qu'on nomme panthéisme, mais parce qu'il est le réel et le vrai de tout. »[2]

[1] Voir Boutroux, *Science et religion*, p. 197-198. — Aristote, critiquant la théorie platonicienne des idées, trouvait absurde que l'idée fût à la fois en elle-même et hors d'elle-même, dans les choses. Cette façon de prendre à la lettre des métaphores forcément inexactes est peu digne d'un grand philosophe. En disant que l'idée était à la fois dans les choses et hors d'elles (c'est-à-dire immanente et transcendante), Platon voulait exprimer que le relatif est, non pas identique, mais semblable à l'absolu et qu'il en dépend.

[2] *La philosophie en France au XIX*e *Siècle*, p. 85. Cf. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 311 : « Nous obéissons donc... aux exigences de la pensée en prenant notre point de départ dans le panthéisme. Nous nous efforcerons, par le développement régulier de sa donnée fondamentale, de le réfuter en le dépassant. » Amiel disait de même qu'on ne peut triompher du panthéisme qu'en l'absorbant. (*Jour-*

Les panthéistes mettent à profit les erreurs des partisans de la transcendance pure ; mais ils emploient d'autres arguments encore pour prouver l'identité ontologique de Dieu et du monde. Le relatif, disent-ils, ne saurait coexister avec l'absolu car, dans ce cas, l'être absolu serait limité par d'autres êtres et, par suite, ne serait pas véritablement absolu. D'autre part, la création est incompréhensible parce que, si Dieu est infini, il n'a pas besoin de créer d'autres êtres que lui-même.[1] Raisons grossières ou sophismes, on ne sait, qui consistent à traiter Dieu et le monde comme de simples quantités. Supposez deux lignes, l'une infinie, l'autre finie : il est impossible de concevoir qu'elles soient placées bout à bout ; en effet la ligne finie serait ou bien la limite, ou bien le prolongement de la ligne infinie, et ces deux hypothèses sont également absurdes. Mais il est facile de se convaincre que, dans l'ordre de la qualité, il en est tout autrement, même lorsqu'il s'agit uniquement des êtres relatifs. Si, par exemple, je possède une certaine science, elle sera invariable, que je sois parmi des savants ou parmi des ignorants, et personne n'irait prétendre que la science d'autrui limite la mienne propre. Si maintenant je communique ma science à d'autres, dira-t-on qu'elle a augmenté quantitativement en proportion du nombre de mes élèves ? Cela paraîtrait ridicule, et cependant les panthéistes, qui croient pouvoir combiner les qualités par de

nal intime, 1er octobre 1849.) — Nous admettons un Dieu distinct du monde, et cependant nous ne croyons pas faire une infraction au monisme, car il n'y a à proprement parler dualisme que si l'on admet deux termes radicalement différents et absolument séparés, ce qui n'est pas notre cas. Le monde n'est pas contradictoire à Dieu et, d'autre part, l'union de Dieu et du monde est si étroite que, sans elle, le monde ne pourrait pas subsister.

[1] Cf. Spencer, *Premiers principes*, p. 41 : « Comment l'infini peut-il devenir ce qu'il n'était pas d'abord ? Si la causation est un mode possible d'existence, ce qui existe sans cause n'est pas infini, c'est-à-dire ce qui devient cause sort de ses propres limites. »

simples additions ou soustractions comme si c'étaient des longueurs et des volumes, ne sont nullement plus sensés.

On s'étonne que Dieu ait *besoin* de créer le monde, sans voir qu'une création révèle la plénitude et la richesse bien plutôt que la pauvreté. Celui qui a besoin ne donne pas, il reçoit; mais l'être souverainement parfait ne souffre d'aucune privation, d'aucun désir, et c'est pour cela qu'il est créateur, car il peut donner l'être aux créatures sans craindre de se diminuer. « Il était bon, dit Platon avec sublimité, et celui qui est bon est exempt d'envie. »[1] Que le logicien et le mathématicien renoncent à comprendre la création ; ils en chercheraient vainement le motif à l'aide de leurs syllogismes et de leurs théorèmes parce qu'elle est *irrationnelle.* « A quoi bon le monde, s'écrie Secrétan, puisque l'absolu se suffit à lui-même ? A priori, la création n'est point nécessaire, et pour certain nous ne l'eussions jamais imaginée. L'amour est irrationnel, comme tout ce qui est sublime, et pourtant, d'un autre côté, il est tout ce qu'il y a de plus rationnel, car il est la perfection que la raison réclame impérieusement... Non seulement Dieu veut l'être qu'il crée, ce qui est trop évident pour insister, mais il le veut pour cet être lui-même. Si Dieu créait en vue de lui-même, il éprouverait un besoin, il ne serait donc pas absolument libre, ou du moins il ne se montrerait pas tel, il ne revêtirait pas la forme qui répond à la perfection de son essence. Il crée donc sans retour sur lui-même, en vue de la création uniquement. Cette espèce

[1] *Timée*, VI, 29 E. — Selon Aristote le monde aime Dieu, mais Dieu n'aime pas le monde. Platon, au contraire, (celui de tous les philosophes antiques qui se rapproche le plus du christianisme) a compris que la suprême perféction est amour. Malgré cela, certains s'obstinent à le traiter dédaigneusement de géomètre !

de volonté comprend son mobile en elle-même : c'est la bienveillance, la grâce, la charité, l'amour. »[1]

* * *

Nous pouvons maintenant aborder une question que nous avons signalée à propos d'Aristote : celle du dualisme de Platon. Il est d'usage d'affirmer que le système de Platon est un dualisme radical de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps ;[2] nous estimons que cette opinion est erronée et nous allons en donner les preuves. Platon admet l'existence de deux éléments, l'idée et quelque chose d'autre que l'idée : ce premier point ne peut donner lieu à aucune contestation. Mais dans quel rapport sont ces deux éléments et que représentent-ils chacun ? On répond généralement : l'idée, c'est l'esprit, c'est l'âme ; et l'autre terme, c'est la matière, le corps. Pour nous, au contraire, les deux termes de la philosophie platonicienne sont dans le rapport de l'absolu au relatif. Or nous avons montré plus haut[3] que les rapports de l'esprit et de la matière, d'une part, de l'absolu et du relatif, d'autre part, n'ont aucune analogie entre eux, bien que, souvent, on les prenne à tort pour identiques.

[1] *Philosophie de la liberté*, t. II, p. 44 et 19. Voir aussi p. 6-7, 14-15. — D'après tout ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'absolu, on peut se rendre compte que nous donnons à ce terme un autre sens que W. James et Schiller. Pour ces deux philosophes l'absolu est le Grand Tout, la Substance en dehors de laquelle il n'y a rien, sinon des apparences : l'absolutisme est alors synonyme de panthéisme ; c'est la doctrine de Spinoza et des penseurs plus modernes Taylor, Bradley et Royce que combattent les pragmatistes. (Cf. *Philosophie de l'expérience*, p. 119-120, 299-300 ; *Études sur l'humanisme*, p. 277-278, 366-370). Pour nous, au contraire, Dieu est absolu parce qu'il ne dépend de rien, mais l'individualité et la liberté des créatures sont maintenues.

[2] Voir notamment Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. franç., t. II, p. 428 ; Windelband, *Platon*, p. 91.

[3] Première partie, ch. III, § 1.

Pour se convaincre que le platonisme n'est nullement un dualisme de l'esprit et de la matière, il suffit de le comparer au cartésianisme. Selon Descartes l'esprit se distingue de la matière en ce qu'il est inétendu, doué de pensée, actif et libre. Or les attributs de l'idée platonicienne sont tout différents : c'est l'éternité, l'immutabilité et la perfection. « Il faut, dit Platon, commencer par distinguer deux choses, ce me semble : *ce qui existe toujours sans être jamais né et ce qui naît toujours sans exister jamais*... Or tout ce qui naît provient nécessairement d'une cause, car il est impossible que quoi que ce soit naisse sans cause... Sur le ciel en général (ou le monde ou si l'on préfère quelqu'autre nom, appelons-le de ce nom-là), il faut d'abord examiner... s'il a toujours été, n'ayant jamais commencé de naître, ou s'il est né, ayant un principe et un commencement. Or *il est né*... et nous disons que *tout ce qui naît doit procéder d'une cause.* [1] — Le passé et le futur sont des formes du temps sujettes à la génération, et en les attribuant à l'Etre éternel nous nous trompons gravement. En effet, nous disons de lui qu'il a été, qu'il est et qu'il sera ; il *est*, voilà tout ce qu'on en peut dire de vrai tandis que les expressions « il a été », « il sera » ne conviennent qu'à la génération qui s'écoule dans le temps. Elles représentent des changements. Or l'*être éternel, immuable, immobile* ne saurait être ni plus vieux ni plus jeune ; il n'est pas, il n'a pas été, il ne sera pas dans le temps. » [2]

L'immutabilité et la perfection de l'idée sont encore affirmées dans beaucoup d'autres passages. Dans la *République*, par exemple, Platon dit que l'être éternel et immuable ne peut être connu que des philosophes parce que le

[1] *Timée*, V, 27 D-28 C.
[2] *Ibid.*, X, 37 E-38 A.

vulgaire s'égare au milieu d'une foule d'objets changeants.[1] Et dans le *Phédon*, il déclare que les idées ne sont sujettes à aucun changement, qu'elles demeurent toujours dans un état de simplicité et de pureté.[2] Quant à la perfection des idées, elle ressort clairement de l'insistance avec laquelle Platon pose la priorité de l'Idée du Bien sur toutes les autres. Or, nous le demandons, ces deux termes qui sont dans le mutuel rapport de la perfection à l'imperfection, de la permanence au changement, de l'éternité à la génération, quels noms doivent-ils porter, sinon ceux d'absolu et de relatif ? Le monde ne se suffit pas à lui-même, car il devient perpétuellement dans le temps et tout, en lui, naît, vit et meurt. Il a donc besoin d'une cause (*ἀρχή*), d'un principe qui, lui, ne vienne de rien.[3] Ce principe, c'est le monde intelligible, qui a tous les caractères de l'absolu puisqu'il est éternel, immuable et inconditionné. Nulle part Platon n'oppose, comme Descartes et les autres dualistes modernes, le psychique au physique, l'étendu à l'inétendu, mais toujours l'absolu au relatif, le parfait à l'imparfait. Ces deux termes sont-ils séparés, autrement dit s'agit-il d'un véritable dualisme, c'est ce que nous examinerons un peu plus loin ; mais, en tout cas, nous savons dès maintenant que ce dualisme, s'il existe, n'est pas un dualisme psychophysique.

Une preuve décisive, propre à confirmer ce que nous venons d'avancer, c'est que, pour Platon, l'âme (c'est-à-dire le psychique) n'est pas une idée,[4] et que, par conséquent la dualité en question n'est pas celle de l'âme et du corps.

[1] *République*, l. 6, I, 484 B. Voir aussi II, 485 B : *Τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.*
[2] *Phédon*, XXV, 78 D.
[3] *Phèdre*, XXIV, 245 D.
[4] Contrairement à l'opinion de Ritter, notamment.

Il y a, il est vrai, un passage du *Théétète* qui peut être un objet de contestation ; c'est celui-ci : « Il serait étrange qu'il y eût en nous plusieurs sens, comme dans les chevaux de bois, et que nos sens ne se rapportassent pas tous à une seule idée, qu'on l'appelle âme ou de quelque autre nom (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν), par laquelle, au moyen des sens comme d'autant d'organes, nous percevons toutes les choses sensibles. »[1] Mais il ne nous semble pas prudent de faire fond sur ce passage isolé pour attribuer à Platon une opinion qu'une foule d'autres passages démentent fermellement. Cela d'autant plus que Platon n'insiste en aucune façon sur cette identité de l'âme et de l'idée, et qu'il n'y fait, au contraire, qu'une brève allusion.

Dans le *Théétète* même, d'ailleurs, se trouve la condamnation manifeste de l'interprétation que nous repoussons. En effet, peu après le passage en litige, on lit ceci : « Il y a des objets que l'âme connaît par elle-même (τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν) et d'autres qu'elle connaît par l'intermédiaire des organes du corps. — Je mets l'essence (τὴν οὐσίαν) parmi les objets que l'âme atteint par elle-même. »[2] Or ces objets, tels que l'être et le non-être, la ressemblance et la dissemblance, l'identité et la différence, l'unité et la multiplicité,[3] sont précisément des idées. Par conséquent l'âme, qui a la connaissance des idées, n'est pas elle-même une idée. Pour Platon elle est simplement un *organe* de connaissance, supérieur mais analogue aux organes sensoriels.[4] Tandis que ces derniers perçoivent diverses sensations, l'âme permet le raisonnement sur les

[1] *Théétète*, XXIX, 184 D.
[2] *Ibid.*, XXIX, 185 E-186 A.
[3] *Ibid.*, XXIX, 185 C-D.
[4] *Ibid.*, XXIX, 185 C.

sensations (τῷ περὶ παθημάτων συλλογισμῷ) en ramenant à l'unité la diversité des affections sensibles. [1] Autrement dit, l'âme est le moi, elle est ce qu'il y a de permanent, d'un et d'identique dans l'individu. Et c'est pourquoi Platon a fort bien pu la désigner avec quelque négligence par le terme d'ἰδέα, sans vouloir affirmer par là qu'elle était une *idée*, au sens strict et technique du mot.

Les preuves que nous venons d'indiquer ont une force particulière parce qu'elles sont tirées du *Théétète* lui-même et que, par suite, on ne peut alléguer une variation de la doctrine de Platon sur ce point. Mais dans d'autres dialogues, les preuves ne manquent pas non plus, et l'on peut citer, notamment, le passage du *Timée* dans lequel Platon décrit la création de l'âme. « Dieu, dit-il, forma de l'essence indivisible et toujours la même et de l'essence divisible et soumise à la génération une troisième essence intermédiaire, participant à la fois de la nature du même et de l'autre. Puis, prenant ces trois principes, il les mêla pour en faire un seul (τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν). [2] On voit donc que l'âme n'est pas une idée, mais un *composé d'idées* et que, d'autre part, Platon se permet d'employer le terme d'ἰδέα pour désigner ce composé. Raison de plus, par conséquent, pour ne pas attacher trop d'importance au passage du *Théétète* cité plus haut.

L'idée est absolue, immuable et parfaite. Or l'âme peut déchoir, et Platon a décrit poétiquement cette déchéance dans le mythe du *Phèdre*. Quoiqu'immortelle, elle est sujette au devenir, car elle peut, selon les cas, se purifier ou se souiller, [3] se perfectionner par l'étude et la médita-

[1] *Ibid.*, XXX, 186 D et 186 A-B.
[2] *Timée*, VIII, 35 A.
[3] *Phédon*, XXIX-XXX.

tion ou se rouiller dans l'inaction.[1] Enfin elle n'est pas une idée puisqu'elle contemple les idées (πᾶσα ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα),[2] et que Platon la déclare, non pas identique, mais analogue aux idées (συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι).[3] D'autre part, elle n'est pas radicalement différente du corps, comme c'est le cas dans toutes les philosophies dualistes.[4] Pour Descartes, par exemple, l'âme et le corps sont contradictoires ; ils sont la négation l'un de l'autre. Pour Platon, au contraire, il n'y a, comme pour nous, *qu'une différence de degré* entre les deux. « D'une manière générale, dit-il, tout ce qui concerne l'entretien du corps participe *moins* de la vérité et de l'existence que ce qui concerne l'entretien de l'âme... L'âme a *plus de réalité* que le corps (c'est-à-dire elle est plus parfaite, plus semblable à l'idée).[5] — L'âme est *plus semblable* que le corps à la nature invisible ((ὁμοιότερον ψυχὴ σώματός ἐστιν τῷ ἀειδεῖ), et le corps est plus semblable que l'âme à la nature visible... L'âme est *plus semblable* à ce qui est immuable qu'à ce qui ne l'est pas. »[6]

La seule distinction que fasse Platon, c'est donc celle de

[1] *Théétète*, IX, 153 B.
[2] *Phèdre*, XXX, 249 E et *passim*.
[3] *République*, l. 10, XI, 611 E.
[4] On trouve, il est vrai, des traces de dualisme dans le *Timée*, mais il ne faut pas oublier que c'est un dialogue mythique. Quant à l'opposition de l'âme et du corps que Platon a empruntée à l'orphisme (p. ex. l'âme qui est dans le corps comme dans une prison), elle a une signification morale et non pas métaphysique.
[5] *République*, l. 9, X, 585 D.
[6] *Phédon*, XXVI, 79 B et XXVII, 79 E.— La notion d'une « matière » radicalement différente de l'esprit est si étrangère à Platon qu'il n'a pas de terme technique pour la désigner. Les mots ὁρατός et ἀόρατος ou ἀειδής qu'on traduit généralement par *matériel* et *immatériel* signifient simplement *visible* et *invisible*. Le terme de ὕλη ne se trouve qu'à partir d'Aristote. « Les anciens, remarque très justement M. Bergson, n'ont pas élevé de barrières ni entre la qualité et la quantité, ni entre l'âme et le corps... Ni le corps ne se définissait alors par l'étendue géométrique, ni l'âme par la conscience... La scission n'était donc pas irrémédiable entre les deux termes. » (*Evolution créatrice*, p. 378.)

l'absolu et du relatif, tandis qu'au sein du relatif lui-même il n'établit qu'une différence de degré entre l'esprit et la matière. Mais, dira-t-on, le monde intelligible est-il vraiment un absolu, c'est-à-dire a-t-il vraiment une valeur ontologique? Aristote et beaucoup de modernes[1] n'ont vu dans Platon qu'un logicien et dans les idées que de purs concepts. Nous condamnons avec la dernière énergie cette interprétation du platonisme. Dans les premiers dialogues, il est vrai, (ceux de la période socratique) Platon qui est encore, comme son maître, uniquement préoccupé de morale, ne veut rien autre que donner des définitions des diverses vertus, de la sainteté (*Euthyphron*), du devoir (*Criton*), de la sagesse (*Charmide*), de l'amitié (*Lysis*), etc. Mais il ne tarde pas à élargir son horizon en s'élevant de la morale à la métaphysique. Dans le *Phédon*, puis dans la *République*, l'idée se transforme et s'amplifie : de concept logique, de genre abstrait, elle devient l'être parfait, immuable, éternel, dont les êtres relatifs sont la copie et auquel ils participent.

Ainsi, faire du platonisme une philosophie des concepts, c'est le mutiler outrageusement, c'est laisser de côté les dialogues les plus nombreux et les plus beaux pour envisager seulement ceux que Platon a composés au début de sa carrière. Au moyen-âge les scolastiques se sont passionnés pour la fastidieuse querelle des universaux, en hommes incapables de comprendre le platonisme, sinon dans sa lettre. Et les nominalistes de discuter sans fin avec les réalistes en déployant tout leur attirail de mots barbares. Platon lui-même ignore cette question vaine.

[1] Gomperz, par exemple, considère le platonisme comme un système d'abstractions réalisées. (*Les penseurs de la Grèce*, t. II, p. 416). Et il va jusqu'à appeler la théorie des idées « l'erreur fondamentale de Platon! » (*Ibid.*, t. III, p. 88.)

Lorsqu'il s'agit de purs concepts, il est nominaliste, car nulle part il n'a personnifié ou réalisé la sainteté, le devoir ou le courage. Mais s'il s'agit de l'idée du Bien, il lui donne (à bon droit) une valeur ontologique, parce qu'il y voit la raison de tout. Il n'y a pas là, d'ailleurs, la moindre contradiction : la théorie des concepts sert de préparation à la métaphysique[1] en montrant que l'empirisme sensualiste de Leucippe et de Démocrite est chimérique, que le moindre de nos jugements est irréductible aux sens et à la matière. Une fois le matérialisme convaincu d'impuissance, Platon peut aborder librement la partie positive de sa doctrine et fonder le spiritualisme.[2]

Si la doctrine de Platon n'est pas une philosophie des concepts, elle n'est pas davantage une philosophie du nombre abstrait, comme le prétend Ravaisson.[3] Le platonisme, issu de la théorie pythagoricienne des nombres, était chez son fondateur une véritable métaphysique, mais les successeurs de Platon à l'Académie, Speusippe et Xénocrate, étaient loin d'avoir le génie de leur maître, et ils ramenèrent sa doctrine au niveau d'une simple mathématique.[4] Or Platon ne doit pas être rendu responsable des erreurs de ceux qui l'ont précédé ou suivi. Nulle part, dans

[1] La *République* nous donne l'exemple de la succession des deux procédés dans un seul et même dialogue. Platon se propose d'abord de définir le concept de justice (logique), puis il passe à la théorie du Bien (ontologie) parce qu'il juge avec raison que la morale ne peut être fondée solidement que sur la métaphysique. Cf. Windelband, *Platon*, p. 65 : « Ursprünglich eine logische Theorie ist die Ideenlehre eine Weltanschauung und ein allgemeines Princip der erklärenden Wissenschaft geworden. Dieser Process ist das Wesentliche an Platon's Philosophie. »

[2] L'erreur d'interprétation que nous venons de dénoncer est imputable en partie au mot *idée* par lequel on traduit le grec *εἶδος* ou *ἰδέα*. Par idée, on entend généralement un concept, c'est-à-dire quelque chose qui n'existe que dans l'esprit, et on en conclut que les idées platoniciennes sont des abstractions réalisées. Mais n'oublions pas qu'en grec *idée*, au sens moderne, se dit *ἔννοια*, tandis qu'*εἶδος* signifie forme, modèle.

[3] *La philosophie en France au XIX[e] Siècle*, p. 1.

[4] Voir Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. II, livre 13.

ses dialogues, la théorie des nombres n'occupe une place essentielle et, comme Windelband l'a remarqué,[1] on la lui attribue davantage sur la foi d'Aristote et de certains commentateurs de l'antiquité que sur celle des textes. Sans doute Platon considère les mathématiques comme très utiles, et même comme indispensables au philosophe pour l'habituer à raisonner correctement. Mais il ne les identifie jamais avec la philosophie; il est facile d'en donner des preuves. « Je pense, dit Platon, que l'étude de toutes ces sciences que nous venons d'examiner (à savoir l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie) serait utile au but que nous nous proposons (à savoir former l'esprit du philosophe) et vaudrait la peine qu'on s'y adonnât; sinon, elle n'en vaudrait nullement la peine. — Il faut appliquer dès l'enfance les élèves à l'étude de l'arithmétique, de la géométrie et de toutes les autres sciences qui servent de préparation à la dialectique (πάσης τῆς προπαιδείας ἣν τῆς διαλεκτικῆς δεῖ προπαιδευθῆναι).»[2] Ces passages montrent clairement que Platon voyait dans la géométrie, non un but en soi, mais seulement un moyen, ce dont, du reste, il est impossible de douter si l'on considère que l'Idée suprême pour Platon est le Bien, c'est-à-dire appartient au domaine de la qualité, et plus encore de la morale.[3]

Le monde intelligible de Platon, avons-nous dit, correspond, non à l'esprit, mais à l'absolu. Y a-t-il donc plusieurs absolus, comme il y a plusieurs idées, et le platonisme est-il une sorte de polythéisme métaphysique, ainsi que l'ont prétendu certains critiques modernes à la suite

[1] Windelband, *Platon*, p. 95.
[2] *République*, l. 7, XIII, 531 D et XVI, 536 D.
[3] Pour Pythagore, au contraire, le premier principe est le mélange de l'unité et de la multiplicité; pour Speusippe et Plotin, c'est l'Un: ordre de la quantité.

d'Aristote ?[1] Les textes feront aisément justice de ce reproche. « Ce qui donne aux objets de connaissance leur vérité, dit Platon, et au sujet connaissant la faculté de connaître, c'est l'idée du Bien, comme étant la cause de la science et de la vérité... De même que, dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue sont analogues au soleil, tandis qu'il serait faux de croire qu'elles sont le soleil, de même, dans le monde invisible, on peut regarder la science et la vérité comme analogues au bien, mais non comme étant le bien, car il faut accorder à la nature du bien encore beaucoup plus de valeur. — Dans le monde intelligible, l'idée suprême (τελευταία) est l'idée du Bien qu'on ne peut contempler qu'avec peine. Une fois qu'on l'a aperçue, on doit conclure qu'elle est *la cause de tout ce qu'il y a de juste et de beau* car, dans le monde visible, elle engendre la lumière et l'astre qui la produit directement et dans le monde intelligible elle engendre directement la vérité et l'intelligence. »[2]

Ainsi le Bien est l'idée suprême en qui la multiplicité des idées dérivées se résout dans l'unité. Ce Bien est-il le Dieu de Platon ? Certains critiques l'ont nié, notamment Th.-H. Martin,[3] et dès lors la question se posait de savoir dans quel rapport était Dieu vis-à-vis des idées, s'il était au-dessus, au-dessous ou à côté des idées.[4] Toutes ces opinions ont été soutenues. Quant à M. Pierre Bovet, il a proposé une quatrième solution d'après laquelle Dieu ne tien-

[1] Cf. *Mét.*, XII, 10, 1075 b 37.
[2] *République*, l. 6, XIX, 508 E-509 A et l. 7, III, 517 B-C.
[3] Ces critiques s'appuient sur les passages du *Timée* d'après lesquels le démiurge organise le monde « les yeux fixés sur un modèle éternel ». (*Timée*, V, 29 A et *passim*). Mais il ne faut pas oublier que toute cette exposition de la création du monde est mythique et qu'elle ne saurait, par conséquent, fournir des preuves bien solides.
[4] Voir le résumé et la critique de ces diverses théories dans la thèse de M. Pierre Bovet intitulée *Le Dieu de Platon*, p. 65-75.

drait aucune place dans la théorie des idées et n'apparaîtrait que dans les derniers dialogues, à un moment où la théorie des idées était abandonnée. Pour notre part, nous nous prononçons sans hésitation pour l'identité de Dieu et du Bien.[1] L'argument décisif en faveur de cette interprétation a été formulé ainsi par Fouillée : « Si le Bien n'est pas Dieu, il est donc plus que Dieu ; car, pour Platon, il n'y a rien au-dessus du Bien et le Bien lui semble supérieur à tout le reste, même à la vérité, même à la beauté, même à l'essence et à l'intelligence. Qu'on cherche donc un nom plus auguste que celui de Dieu pour le donner au Bien. »[2]

M. Bovet cite ce passage de Fouillée et l'accompagne du commentaire suivant : « Pour que l'argument fût valable, il faudrait avoir préalablement établi ces deux propositions : d'abord que Dieu a nécessairement une place dans le système de Platon ; et ensuite qu'il a nécessairement la première. Ou si l'on aime mieux, le raisonnement sous-entendu dans l'exclamation de M. Fouillée suppose, pour être concluant, que les Grecs et en particulier les philosophes du temps de Platon identifiaient couramment Dieu avec l'Etre suprême, la réalité dernière ou le principe des choses, comme on voudra l'appeler. »[3] Mais cette objection n'infirme en rien l'opinion de Fouillée, car M. Bovet se place à un tout autre point de vue que Fouillée lui-même. Examinant la question en historien, il se demande si Platon a appelé expressément l'idée du Bien Dieu, en grec θεός,

[1] C'est aussi l'opinion de Zeller (*Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 712, sqq.), et de James Adam, *The religious teachers of Greece*, Aberdeen, 1908, p. 442-445. Quant à Burnet, il ne se prononce pas catégoriquement pour l'identification, mais il admet néanmoins que les deux notions du Bien et de Dieu se recouvrent partiellement l'une l'autre. (*Greek philosophy*, Part. I, *Thales to Plato*, London, 1914, p. 336-337.)
[2] *Philosophie de Platon*, t. II, p. 120.
[3] Pierre Bovet, *Le Dieu de Platon*, thèse de Genève, 1902, p. 59.

autrement dit s'il y a identité entre l'idée platonicienne et Dieu tel qu'on le concevait au IV[e] siècle av. J.-Ch. Et, comme il est naturel, il répond négativement. Mais le problème qui nous intéresse n'est pas historique; c'est un problème de philosophie générale qui peut s'énoncer en ces termes : Y a-t-il, dans le système de Platon, un principe qui corresponde à notre conception de Dieu, c'est-à-dire qui ait les mêmes attributs que le Dieu de la philosophie et de la religion modernes ? A la question ainsi posée, on ne peut donner qu'une réponse affirmative. Le Bien de Platon a d'abord les qualités des idées en général, à savoir l'immutabilité, l'éternité et la transcendance. De plus, il est, comme son nom l'indique suffisamment, la souveraine Perfection.

Mais, objecte M. Bovet, « deux doctrines sont absentes de la théologie de Platon, qui sont des conceptions courantes depuis le christianisme. La création n'est pas attribuée à Dieu; le monothéisme n'est pas affirmé. »[1] Or Platon déclare formellement que l'idée du Bien est suprême (τελευταία), et qu'elle est la cause de tout ce qui est positif dans les choses. Elle est donc unique, non d'une unité abstraite et stérile, comme celle du principe de Parménide, mais d'une unité concrète et non exclusive de la diversité.[2] D'autre part, elle est créatrice, à la condition toutefois que l'on ait de la création une autre idée que l'idée vulgaire et anthropomorphique de la création dans

[1] *Ibid.*, p. 50.

[2] La preuve que les diverses idées ne sont pas séparées les unes des autres, mais qu'elles se résolvent dans l'unité de l'idée suprême, est donnée dans ce passage du *Philèbe*, 64 E-65 A : « Si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-le *sous trois idées*, celles de la beauté, de la proportion et de la vérité, et disons que le bien, *étant une unité*, (*τοῦτο οἷον ἕν*) est *la véritable cause des idées qui sont unies* (*ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμίξει*), et que parce qu'il est lui-même le bien, le mélange aussi est bon. »

le temps. Par création, nous l'avons vu, on doit entendre simplement que le relatif dépend de l'absolu auquel il doit l'existence. Or cette conception élevée et vraiment philosophique se trouve dans la *République* : « Le soleil, dit Platon, ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais il leur donne encore la vie, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même sujet à la génération... De même les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du Bien ce qui les rend intelligibles, *mais encore leur être et leur essence*, le Bien lui-même n'étant pas une essence mais fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance. »[1]

Ainsi nous pouvons laisser de côté l'argumentation de M. Bovet. S'il y a chez Platon un principe digne de s'appeler Dieu, il aura certainement la première place, sinon il ne serait pas ce que nous désignons par ce mot. « S'étonne-t-on encore, dit M. Bovet, que dans sa première philosophie, Platon n'ait pas assimilé à Dieu son principe suprême ? Thalès ne l'avait pas fait pour l'eau, Pythagore ne l'avait pas fait pour l'unité, Anaxagore ne l'avait pas fait pour l'intelligence. Pourquoi Platon l'aurait-il fait pour l'idée ? »[2] Encore une fois la question n'est pas là. Tous les philosophes cherchent un premier principe, mais certains de ces principes ne méritent pas le nom de Dieu parce qu'ils sont matériels, totalement immanents au relatif dont ils ne se distinguent que logiquement, et surtout dépourvus d'attributs moraux. Or le principe de Platon est immatériel, transcendant et parfait ; donc c'est un Dieu, comme le Dieu de Descartes, de Leibniz ou de Kant, et il peut même porter ce nom à plus juste titre que la Substance de Spinoza ou l'Inconnaissable de Spencer. « Platon, dit M. Bovet, était religieux, il croyait aux dieux de la

[1] *République*, l. 6, XIX, 509 B.
[2] *Le Dieu de Platon*, p. 115.

même manière que les honnêtes gens de son temps mais, dans sa philosophie, pendant toute la période des idées,... il aurait pu dire, comme Laplace : « Je n'ai pas besoin de cette hypothèse. »[1] Si l'on veut exprimer par là que Platon n'a pas mêlé à sa philosophie les superstitions de la religion grecque, la remarque est juste et tout à l'éloge de Platon. Mais on ne saurait prétendre que le platonisme des dialogues moyens est étranger à toute inspiration religieuse, au sens moderne du terme. De ce point de vue, la philosophie platonicienne nous apparaît, entre toutes, comme une des plus religieuses, en dépit de ceux, trop nombreux malheureusement, qui s'obstinent à voir dans cette œuvre splendide du génie antique l'incarnation de la logique divinisée. Platon n'est pas Spinoza et il n'est pas davantage Hegel.[2]

Mais, dira-t-on, cette idée du Bien est plus une abstraction qu'un Dieu, et il est difficile d'admettre que Platon ait hypostasié le concept du bien pour en faire un être véritable. Rien de plus faux que cette critique. D'abord, nous l'avons dit, εἶδος ne signifie pas *concept*, et puis surtout on serait mal venu de reprocher à Platon seul une prétendue hypostase dont on trouve des exemples analogues chez tous les philosophes. Lorsque nous essayons de concevoir Dieu, nous lui donnons des attributs, et il nous arrive de le désigner par l'attribut que nous estimons le

[1] *Ibid.*, p. 76.
[2] Mais, demandera-t-on peut-être, pourquoi Platon n'a-t-il pas appelé son premier principe Dieu ? La réponse est aisée : s'il ne l'a pas fait, c'est que, pour les Grecs, le mot θεός n'avait nullement le même sens qu'a le mot *Dieu* pour nous, chrétiens. Il n'éveillait pas l'idée d'un Etre suprême, unique, absolu, infini, parfait, mais simplement celle d'êtres analogues à l'homme quoique plus puissants, ayant sa forme, ses défauts et existant en grand nombre. La conception chrétienne de Dieu peut être adoptée par la philosophie, mais non la conception antique. Aussi Platon aurait dénaturé sa pensée plus qu'il ne l'aurait éclaircie en donnant expressément le nom de θεός à son premier principe, τὸ ἀγαθόν.

plus essentiel. Pour les uns Dieu est l'infini, pour d'autres l'absolu, pour d'autres encore, l'être. Pour Platon il est le Bien. C'est dire que Platon a eu la conception de Dieu la plus haute et la plus belle qui soit. Au-delà de la pure quantité (infini), de la pure absoluité et de la pure essence, il a aperçu le Bien. Peu de philosophes ont eu la hardiesse d'aller jusque-là.

Le Bien est le principe suprême (τελευταίος), absolu (ἱκανός, ἀνυπόθετος[1]), souverainement réel (τὸ παντελῶς ὄν), parfait (τελεώτατος[2]) et universel (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή[3]). Universel et non pas général, comme le prétendent faussement Aristote et Ravaisson. Selon ce dernier, le platonisme est une philosophie du général, et plus on remonte vers le général, plus les formes auxquelles on aboutit sont indéterminées.[4] C'est parler comme quelqu'un qui ne connaîtrait pas le premier mot de cette philosophie, puisque Platon est arrivé, non pas à la substance vide de Spinoza ou à l'être indéterminé de Hegel, mais au Bien, seul vraiment universel car, loin d'être indéterminé, il est la détermination suprême, la suprême perfection. Enfin le Dieu de Platon n'est pas privé d'intelligence, comme celui de Spinoza, mais Platon ne le désigne pas, ainsi que le fait Aristote, par l'attribut de la Pensée parce qu'il juge que le Bien est encore supérieur à la pensée et qu'il en contient la raison.[5] « Eh quoi ! dit Platon dans le *Sophiste*, nous persuadera-t-on facilement que l'être parfait ne possède pas réellement le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence, qu'il ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile et im-

[1] *Philèbe*, 20 D et *République*, l. 6, XXI, 511 B.
[2] *Philèbe*, 20 D.
[3] *République*, l. 6, XXI, 511 B.
[4] Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 560.
[5] *République*, l. 6, XVII, 505 B.

muable sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence ? »[1] Ce passage et bien d'autres[2] prouvent suffisamment que le Dieu de Platon est un être intelligent et vivant.[3]

Entre le Bien absolu et le monde relatif, y a-t-il séparation complète, autrement dit y a-t-il chez Platon un véritable dualisme, non pas de l'esprit et de la matière, mais de Dieu et du monde ? A cette question, on doit répondre catégoriquement non. Selon Platon, l'idée est à la fois transcendante et immanente dans le sensible.[4] Le propre de tout dualisme c'est, nous l'avons vu, d'admettre deux termes qui sont contradictoires et s'excluent l'un l'autre comme, par exemple, l'esprit et la matière chez Descartes. Or, pour Platon, les deux termes sont si loin de s'exclure et d'être radicalement différents que l'un d'eux est donné comme la copie de l'autre (μίμησις), ou comme participant à l'autre (μέθεξις). Aristote a appelé dédaigneusement ces termes de μίμησις et de μέθεξις « des mots vides de sens et des métaphores poétiques ». Mais, en définitive, on en est toujours réduit, lorsqu'on fait de la

[1] *Sophiste*, XXXV, 248 E-249 A.

[2] Voir *Phédon*, XXIX, 80 D; *Sophiste*, XLIX, 265 C, etc.

[3] Cf. James Adam, *The religious teachers of Greece*, Aberdeen, 1908, p. 446-447, et J. Burnet, *Greek Philosophy*, Part. I, *Thales to Plato*, London, 1914, p. 336-337. — Aristote prétend que les idées, étant immobiles, sont des causes d'immobilité. Or lui-même a appelé Dieu un « Premier moteur immobile ». D'ailleurs, le mot *ἀκίνητος* ne doit pas nous faire illusion, car il ne signifie nullement *immobile*, mais *immuable*, ce qui est tout différent. En grec, le mot *κίνησις* signifie, non seulement *mouvement*, mais aussi *changement*. Ce sens, très fréquent chez Aristote, est indiqué formellement dans un passage du *Théétète* dans lequel Platon distingue deux sortes de mouvements, le mouvement de translation (*φορά*) et le mouvement d'altération (*ἀλλοίωσις*). (*Théétète*, XXVIII, 181 B-D.) Lorsque donc Platon dit de Dieu qu'il est *ἀκίνητος*, cela ne signifie pas qu'il est inactif, mais qu'il est immuable parce que, étant parfait, il ne peut pas devenir autre qu'il n'est, et n'est pas sujet à l'*ἀλλοίωσις*, à la *γένεσις*.

[4] Remarquons qu'on ne trouve nulle part, dans Platon, que l'idée soit *séparée* (*χωριστός*). Ce mot n'est employé que par Aristote, et l'on sait ce que valent les critiques qu'Aristote fait à Platon.

philosophie, à employer des métaphores pour exprimer d'une façon sensible une idée abstraite. Aristote lui-même ne s'en est pas défendu l'usage, et tous les philosophes font de même. Qu'est-ce que les mots *immanence*, *transcendance*, *monde extérieur* et tant d'autres, sinon des métaphores ? Platon dit que le monde est une copie (εἰκών[1]) de Dieu, en d'autres termes qu'il est tout à la fois semblable et non semblable à Dieu, qu'il lui ressemble comme l'imparfait ressemble au parfait.

D'autre part, le monde est uni à Dieu par un lien de participation, parce que, étant relatif, c'est de l'absolu qu'il tire son existence. C'est pourquoi Platon distingue avec profondeur l'absolu du relatif en appelant le premier l'être (τὸ ὄν) et le second le non-être (τὸ μὴ ὄν). On a généralement mal compris ce terme de μὴ ὄν, et on a cru qu'il signifiait le non-être au sens moderne du mot, c'est-à-dire ce qui n'existe pas, le néant. La lecture attentive du *Sophiste* montre l'absurdité de cette interprétation. Platon y condamne formellement la définition que les sophistes donnent du non-être comme étant le néant.[2] « Nous n'accorderons pas, dit-il, que la négation signifie le contraire du terme positif, mais seulement que les particules négatives désignent quelque chose qui diffère des noms qui les suivent ou plutôt des objets auxquels se rapportent les noms placés après la négation. » Par conséquent « ce que nous nommons le non-être n'est pas le contraire de l'être, mais seulement autre que l'être. »[3] Le non-être, τὸ μὴ ὄν, est donc pour Platon ce qui n'est pas l'être, l'être étant naturellement l'absolu, l'*ens realissimum* des scolastiques. C'est le moindre-

[1] *Timée*, V, 29 B et *passim*. On trouve aussi le terme de *παράδειγμα* pour les idées et celui d'*εἴδωλον* pour les choses sensibles.
[2] *Sophiste*, XLIV, 260 D.
[3] *Ibid.*, XLI, 257 B. De même le non-grand (*τὶ μὴ μέγα*) est simplement ce qui est autre que le grand.

être, l'être relatif qui devient toujours sans être jamais, et qui *n'est pas* par lui-même parce qu'il doit son existence à l'absolu. « Le non-être, nous est-il dit, participant à l'être, *existe en vertu de cette participation*, et il n'est pas identique à l'être auquel il participe, mais autre que lui.»[1] Cette doctrine est celle que nous avons soutenue plus haut, à savoir que le rapport de Dieu et du monde doit être exprimé par la synthèse de la transcendance et de l'immanence, parce que l'absolu n'est ni hors du relatif ni en lui exclusivement, ni identique ni radicalement différent, mais les deux à la fois.[2]

On ne s'est pas contenté de reprocher à Platon son prétendu dualisme métaphysique ; on l'a critiqué d'avoir également séparé la sensation de la raison et la théorie de la pratique. Les textes témoignent éloquemment contre ces nouvelles accusations. Dans le *Phédon*, à propos de la théorie de la connaissance, Platon dit que nous rapprenons la science antérieure « *en nous servant des sensations* » (ταῖς αἰσθήσεσιν χρώμενοι).[3] De même, dans la *République*, il est dit expressément que l'âme se sert des images terrestres pour arriver à la connaissance du monde intelligible.[4] Enfin, dans le *Théétète*, nous lisons ceci : « La science ne réside pas dans les sensations, mais dans la réflexion sur les sensations (ἐν τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ).»[5] On voit donc

[1] *Ibid.*, XLIII, 259 A.

[2] On reproche à Platon d'avoir séparé radicalement l'absolu du relatif. Mais on lui reproche aussi, parfois, d'être panthéiste, c'est-à-dire de confondre l'absolu et le relatif. C'est le cas de Windelband, *Platon*, p. 106-107. Si les critiques se contredisent, n'est-ce pas la preuve qu'elles sont toutes également fausses ? D'ailleurs, Platon est si loin de séparer radicalement l'absolu du relatif qu'il déclare, dans le *Parménide*, que même les choses les plus viles ont leurs idées, autrement dit que tout ce qui existe, si imparfait soit-il, a une raison d'existence et participe en quelque mesure à l'absolu. (*Parménide*, IV, 130 C-E.)

[3] *Phédon*, XX, 75 E.

[4] *République*, l. 6, XXI, 511 A.

[5] *Théétète*, XXX, 186 D.

que Platon a rejeté avec raison le sensualisme, mais sans nullement prétendre que la sensation était superflue et totalement inutile à la connaissance. Il est dès lors incompréhensible que Weber puisse s'exprimer ainsi sur la théorie platonicienne de la connaissance : « L'erreur... ce n'est pas de donner au νοῦς la prééminence sur l'αἴσθησις, mais bien de faire de l'αἴσθησις et de la νόησις *deux méthodes séparables, voire même incompatibles.* »[1] L'erreur en question serait en effet assez grave, mais malheureusement pour Weber, Platon ne l'a pas commise.

Il n'y a pas non plus, dans le platonisme, une coupure entre la théorie et la pratique. Dans la *République*, Platon parle à maintes reprises des devoirs du philosophe, qui doit prendre part au gouvernement de la cité et redescendre dans la caverne après avoir contemplé au dehors la lumière éblouissante du soleil.[2] On donne toujours Platon pour un pur intellectualiste :[3] c'est une grossière erreur. Toute sa philosophie a pour but, comme celle de Kant, de fonder une morale, et il a donné à son Dieu, non pas un attribut intellectuel comme Aristote, mais un attribut moral. Rien n'est moins rigide, rien n'est plus éloigné du rationalisme et du dogmatisme que la philosophie de Platon. Les mythes sont là pour prouver la justesse de ce que nous avançons. Dès que le philosophe sent l'insuffisance de la logique, il l'abandonne sans regret, il substitue la croyance au savoir et donne libre carrière à son inspiration religieuse et poétique. Jamais il ne prononce dogmatiquement la vérité à la façon de Spinoza. « Si donc, Socrate, avoue modestement Timée, après que tant d'autres ont parlé des dieux

[1] *Histoire de la philosophie*, p. 90.
[2] *République*, l. 7, IV, 519 B-V, 520 A; XVIII, 539 E et *passim*.
[3] Cf. W. James, *Introduction à la philosophie*, p. 37-45, et Schiller, *Études sur l'humanisme*, p. 32-33.

et de la création du monde, je ne puis parvenir à t'en donner une explication exacte de tous points et toujours d'accord avec elle-même, ne t'en étonne pas ; mais si mes paroles ne le cèdent à aucune en vraisemblance, sache t'en contenter, et souviens-toi que moi qui parle et vous qui jugez, nous sommes des hommes et que, sur un tel sujet, il convient d'accepter un récit vraisemblable sans vouloir l'approfondir davantage. »[1]

Aristote, déjà, donna l'exemple fâcheux, qui n'a été que trop suivi après lui, de prêter à Platon mainte erreur dont ce dernier n'était nullement coupable. Des critiques qu'il adresse à son maître, les unes sont positivement absurdes ;[2] beaucoup d'autres se trouvent déjà chez Platon lui-même. Plusieurs, enfin, sont sans aucune force parce qu'après avoir rejeté comme fausse telle ou telle opinion de Platon, il la fait sienne sans se soucier de la contradiction. D'une façon générale il n'a pas pénétré la pensée de son maître, et ne l'a reproduite qu'en la déformant. Chez Platon les idées se résolvent finalement dans le Bien absolu dont elles sont, en quelque sorte, les diverses manifestations. Aristote cristallisa chacune de ces idées, et en fit autant d'atomes individuels et incommunicables.[3] Mais il leur donna en

[1] *Timée*, V, 29 C-D. Voir aussi *Ibid.*, XXXIII, 72 D. On trouve déjà chez Platon la notion moderne du *risque*, c'est-à-dire de la croyance sans preuve rationnelle qui a une efficacité pratique. L'immortalité de l'âme, dit Platon dans le *Phédon*, n'est pas une certitude absolue ; mais nous devons néanmoins vivre *comme si* la vie future était certaine : *καλὸν γάρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη*. (*Phédon*, 114 C-E.)

[2] Par exemple, lorsqu'il dit que les idées ne peuvent être à la fois immanentes et transcendantes aux choses, comme si le rapport de l'absolu et du relatif était spatial.

[3] M. Bergson a très vivement critiqué la philosophie de Platon et la philosophie grecque en général qu'il appelle une philosophie des concepts et de la stabilité. (Voir *Evolution créatrice*, p. 340, sqq. et *Introduction à la métaphysique* dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, p. 29, sqq.) Cette critique est juste à l'égard d'Aristote qui mêle indissolublement les formes au devenir de la matière. Mais elle ne sau-

même temps les qualités de l'idée platonicienne, de sorte que ces formes nous apparaissent tantôt comme des âmes qui ne sont que logiquement distinctes du corps (théorie moderne du double aspect psychophysique), tantôt comme un absolu qui n'est que logiquement distinct du relatif (panthéisme). Comme pour mettre le comble à cette confusion, Aristote superpose à cet absolu totalement immanent (les formes) un absolu totalement transcendant (le Premier moteur), qu'il déclare séparé et immobile sans paraître se souvenir qu'il a reproché précisément aux idées platoniciennes d'être séparées et immobiles. Autre étrangeté : la matière est tantôt la cause de l'individualité,[1] tantôt une imperfection (puissance opposée à l'acte), tantôt le support nécessaire de la forme. Ces trois conceptions sont incompatibles et, de plus, la dernière est le germe malencontreux du substantialisme moderne : le ὑποκείμενον d'Aristote devint plus tard la substance des scolastiques, de Descartes et de Spinoza, et il n'y a pas bien longtemps que les philosophes ont compris l'absurdité de ce substratum sans qualités qui est censé supporter les qualités.

La conclusion générale que nous pouvons tirer de cet examen rapide de la doctrine platonicienne, c'est qu'il y a deux Platon : le vrai, celui des dialogues ; et puis un Platon des critiques qui n'est que l'ombre du premier, un Platon déformé, rabaissé, auquel on prête comme à plaisir les opinions les plus étranges pour pouvoir les réfuter ensuite. Nous appuyant sur les textes, nous avons esquissé une restauration de la philosophie platonicienne. Nous

rait s'appliquer à Platon car, selon Platon, le monde relatif devient perpétuellement. (Voir notamment *Timée*, XVIII, 49A-50C) ; quant à l'absolu, il est immuable parce qu'il est parfait, mais non pas inactif puisqu'il est créateur. M. Bergson est un Héraclite moderne. Platon, plus compréhensif, sut concilier Héraclite et Parménide.

[1] Ce qui existe au pluriel est matériel, selon Aristote.

avons montré cette doctrine, non pas sous la forme de convention qu'elle revêt dans les manuels de philosophie, mais telle qu'elle apparaît à un lecteur attentif des dialogues, qui a pu faire table rase des jugements traditionnels afin de connaître la vraie pensée de Platon et non plus sa caricature. Le platonisme n'est pas un idéalisme abstrait : c'est une philosophie où la vie coule à pleins bords, où la pensée est vivifiée par l'enthousiasme religieux et par l'amour de tout ce qui est bon et beau.[1] La découverte géniale de Platon, c'est d'avoir compris que l'idéal, qui paraît irréel, est au contraire plus réel que ce que nous appelons la réalité, parce qu'il est parfait.[2] Il ouvrait ainsi une voie dans laquelle tous les philosophes spiritualistes l'ont suivi les uns après les autres. A notre tour nous avons essayé, dans la mesure de nos forces, de reconstruire ce *monisme du bien* en l'adaptant aux exigences de la philosophie moderne, et notre orgueil est de pouvoir dire, avec Fouillée : « Platon fut notre premier maître et même notre seul maître. »

[1] Voir Windelband, *Platon*, p. 11 et 191.

[2] Nous croyons que l'idéal n'existe pas, dit Platon, parce qu'une lumière éblouissante produit d'abord le même effet que les ténèbres, et nous aveugle. (*République*, l. 7, III, 518 A). Et Schopenhauer parle en platonicien, lorsque à la fin de son œuvre il reconnaît que le néant que nous devons désirer n'est qu'un néant relatif, « car il suffirait de changer le point de vue pour renverser les signes ; et alors ce qui était tout à l'heure l'être nous ferait l'effet du néant et réciproquement». (*Le monde comme volonté et représentation*, t. I, p. 427, sqq.)

§. 3. *Le méliorisme*

Καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.
Platon, *Phèdon.*

Le théisme se trouve face à face avec un problème angoissant entre tous : le problème du mal. Nous ne pouvons, bien entendu, traiter ici ce problème à fond ; mais nous ne pouvons pas davantage le passer complètement sous silence, car nous avons affirmé catégoriquement la bonté de Dieu, et une telle affirmation pourrait paraître incompatible avec l'existence du mal. Force nous est, par conséquent, de donner une réponse à ces questions inéluctables : Le mal existe-t-il ? Si oui, quelle est sa nature et surtout quelle est sa cause ?

Pour les matérialistes et les panthéistes, le problème ne se pose pas parce que, si tout est matière et nécessité, ou si Dieu n'est pas distinct du monde, le bien et le mal ne peuvent être que relatifs à l'homme. Mais il n'en est pas de même pour les théistes qui doivent expliquer comment un Dieu parfait a pu, sinon produire, du moins permettre le mal. Cette justification de Dieu ou théodicée (selon le sens primitif et étymologique du mot), Leibniz l'a entreprise pour aboutir à l'optimisme absolu. Nous sommes loin de trouver cette solution satisfaisante, mais d'autre part, nous estimons qu'elle a été souvent l'objet de critiques injustes. Sans parler de Voltaire dont les railleries ne méritent aucune attention, certains philosophes, et notamment Guyau, ont accusé l'optimisme de Leibniz d'immoralité, et l'ont confondu avec l'optimisme vulgaire des épicuriens qui jouissent des plaisirs présents sans se préoccu-

per d'autre chose.[1] Leibniz, nous le répétons, est au-dessus de ces reproches, car il est parti de ce principe incontestable qu'il était impossible de rendre Dieu responsable du mal sans lui enlever son principal attribut : la bonté. Il a échoué dans sa tentative et sa conclusion est évidemment inadmissible, mais ce n'est pas une raison pour méconnaître la pureté de ses intentions.

Le mal est nécessaire, dit Leibniz, car en vertu du principe des indiscernables, si le monde était parfait il ne se distinguerait pas de Dieu. Ainsi le monde est imparfait, mais il est cependant le meilleur des mondes possibles et, d'ailleurs, le mal n'a qu'une valeur relative. Il nous frappe surtout parce que nous ne pouvons connaître l'univers dans son ensemble ;[2] si cette connaissance nous était donnée, nous verrions « que souvent un mal cause un bien auquel on ne serait pas arrivé sans ce mal », et que « souvent même deux maux ont fait un grand bien. »[3] On peut distinguer trois espèces de mal : le mal métaphysique, le mal moral et le mal physique. Or les deux dernières espèces, c'est-à-dire le péché et la souffrance, dérivent de la première, c'est-à-dire de l'imperfection en général. En effet « il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. »[4]

Cette théorie ne résout nullement le problème. D'où vient le mal ? demande-t-on. Leibniz répond : le mal est

[1] Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 64, sqq.
[2] *Théodicée*, II, 122. — Les stoïciens comparaient déjà le mal à une dissonance voulue qui fait ressortir l'harmonie d'un concert, ou encore à l'ombre qui met en relief la lumière et les couleurs. Cf. aussi Plotin, *Ennéades*, II, l. 3, § 18 : « Les maux sont nécessaires, car sans eux l'univers serait imparfait (*εἰ μὴ ταῦτα ἦν, ἀτελὲς ἂν ἦν τὸ πᾶν.*) ».
[3] *Ibid.*, I, 10.
[4] *Ibid.*, I, 20.

nécessaire. Mais cette réponse ne saurait justifier Dieu, car supposer que, sans vouloir le mal, il a été incapable de l'éviter, c'est porter atteinte à sa toute-puissance pour sauvegarder sa justice. Dieu ne doit pas être soumis à un Fatum, quel qu'il soit. Puisque tout dépend de lui, il n'est contraint par rien, et sa création ne doit pas satisfaire à des conditions préexistantes. [1] D'autre part, nous ne voyons pas pourquoi la créature serait fatalement portée au mal, car le relatif implique seulement la dépendance, et non l'imperfection radicale. Leibniz donne comme cause du mal la nature même des êtres, mais il oublie que c'est Dieu qui est l'auteur de cette nature, et *ipso facto* l'auteur du mal qui s'y trouve. Ch. Secrétan a fait une critique fort juste de cette notion de mal métaphysique : « L'imperfection inhérente au fini n'est pas un mal, dites-vous, bien que vous l'appeliez mal métaphysique ; elle n'est pas un mal, et cependant elle est la raison suffisante et la cause réelle de tous les maux physiques et spirituels qui débordent sur la terre et la dévastent. Le mal métaphysique n'est pas un mal, mais il implique le mal moral. Donc le mal moral n'est pas un mal non plus. Voilà la conséquence inévitable de ce système. Eh bien ! la conscience proteste contre cette conséquence et la réprouve. »[2]

[1] C'est pour la même raison que le manichéisme est inadmissible. Il n'y a qu'un seul absolu et, par conséquent, on ne peut incarner le mal dans un principe du mal, ou Satan, qui lutterait éternellement contre le principe du bien.

[2] Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, t. II, p. 118. — La notion leibnizienne de mal métaphysique est déjà impliquée dans la doctrine plotinienne de la procession. Pour Plotin, en effet, l'un engendre l'intelligence qui est *nécessairement* inférieure à lui : c'est la première hypostase. A son tour l'intelligence produit l'âme, et l'âme produit le corps : c'est la deuxième et la troisième hypostase. Ainsi la création entière est une déchéance (Cf. *Ennéades*, V, l. I, §7). De même Ravaisson, reprenant la conception des religions orientales, écrit ceci : « Il semble qu'on ne saurait comprendre l'origine d'une existence inférieure à l'existence absolue, sinon comme le résultat d'une détermination volontaire par

A l'optimisme absolu de Leibniz, Schopenhauer et son disciple Hartmann opposent le pessimisme absolu. Le monde, selon Schopenhauer, n'est pas le meilleur des mondes possibles ; il est, au contraire, le pire de tous, car être est synonyme de souffrir, et plus un individu est supérieur, plus il est malheureux. Hartmann veut bien admettre avec Leibniz que le monde est le meilleur possible; mais, ajoute-il, cela ne l'empêche pas d'être mauvais parce que la non-existence est encore préférable à l'existence, quelle qu'elle soit.[1] Cette doctrine désespérante n'est pas plus acceptable que l'optimisme absolu. « *Si Deus est*, disait Leibniz, *unde malum ? Si non est unde bonum ?* »[2] Or le pessimisme pur n'explique pas le bien relatif qu'il est pourtant impossible de nier. Il identifie la vie et la souffrance, mais alors quelle est l'origine du monde ? d'où vient ce vouloir-vivre mystérieux, aveugle et brutal, dont tous les êtres sont l'objectivation ? Encore un coup, l'absolu ne peut pas être imparfait, puisqu'aucun obstacle ne l'empêche de se réaliser ; il est donc inconcevable que le mal soit radical, irréparable, inhérent à l'existence même. C'est un accident dont souffre notre monde actuel, mais aucune raison ne nous autorise à affirmer qu'il est nécessaire et éternel, de telle sorte qu'on puisse poser ce dilemme : Ou le néant ou le mal.

laquelle cette haute existence a d'elle-même modéré, amorti, éteint, pour ainsi dire, quelque chose de sa toute-puissante activité... Ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule, pour ainsi dire, détendu et diffus dans les conditions élémentaires de la matérialité... De ce que Dieu a annulé, en quelque sorte, et anéanti de la plénitude infinie de son être, il a tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe. » (*La philosophie en France au XIXe Siècle*, p. 262.) Mais prétendre que Dieu a produit l'imperfection « par une détermination volontaire », c'est le rendre responsable du mal et, d'autre part, il est difficile de voir dans la création quelque chose de tout négatif, une détente, un anéantissement.

[1] *Philosophie de l'inconscient*, 3e partie, chap. 12-13.

[2] *Théodicée*, I, 20.

Selon nous, le problème à résoudre se présente ainsi : 1° le mal existe;[1] 2° Dieu ne peut être ni directement ni indirectement la cause du mal. Dès lors, d'où vient le mal ? Une seule réponse est possible : il vient de la créature. Mais, sous peine de retomber dans la doctrine de Leibniz, ajoutons immédiatement que la créature n'était pas déterminée au mal, et que, par conséquent, le mal aurait pu ne pas être. Le péché, comme l'enseigne l'Evangile, comme l'a proclamé Ch. Secrétan,[2] le péché est le résultat d'un acte libre de la créature, et cette hypothèse nous est d'autant mieux permise que nous avons, plus haut, affirmé la liberté absolue de l'être. Dieu étant à la fois toute-puissance et toute-bonté, il est inadmissible que le monde ait une tare originelle, que la création soit fatalement une déchéance, une dégradation. La notion de mal métaphysique, sous quelque forme qu'on la présente, doit donc être rejetée, et il faut dire, avec Platon et la Bible : « Dieu créa l'univers semblable à lui-même. »[3] — « Dieu créa l'homme à son image. » La créature n'a pas été déterminée au mal, mais elle ne pouvait pas davantage être déterminée au bien car, dans ce cas, elle n'aurait pas eu d'existence individuelle, elle serait restée un simple mode de Dieu. La liberté, c'est-à-dire la possibilité d'agir volontairement bien ou mal, est la condition indispensable de la personnalité et du mérite moral.[4]

[1] « Le mal existe-t-il, oui ou non ? » — telle est la véritable question, et non pas (comme semblent le croire Leibniz, Schopenhauer, Hartmann et Guyau) cette autre : « Le bien l'emporte-t-il sur le mal, ou le mal l'emporte-t-il sur le bien ? » En effet, cette balance des biens et des maux est impossible à établir et, surtout, elle est d'importance secondaire. Le mal fût-il la condition du bien, comme le dit Leibniz, il serait toujours le mal et devrait être expliqué. Inversement, s'il y a quantitativement plus de mal que de bien, il y a cependant du bien dont le pessimisme de Schopenhauer ne donne pas la raison.

[2] *Philosophie de la liberté*, t. II, 22e leçon.

[3] *Timée*, VI, 29 E : *Πάντα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.*

[4] Voir E. Naville, *Le problème du mal*, p. 211-216.

Le mal est donc le résultat du mauvais emploi que les êtres font de leur liberté. Dieu ne l'a voulu d'aucune façon et il aurait pu l'empêcher, mais il ne l'a pas fait parce qu'une perfection imposée serait dépourvue de valeur morale. La créature est libre, car elle est engendrée par un Dieu libre qui veut être aimé et respecté librement. Là où règne la nécessité, il n'y a plus ni bien ni mal, et si le monde, y compris l'humanité, n'était qu'une gigantesque machine, on ne pourrait pas véritablement dire qu'il est bon, mais seulement qu'il est tel parce qu'il devait fatalement être tel. L'hypothèse de la chute est la seule qui satisfasse, autant qu'il est possible, à toutes les conditions du problème, et qui justifie le mal sans invoquer une nécessité révoltante. Un pareil mystère ne saurait, d'ailleurs, être totalement éclairci et, comme l'a dit Renouvier, si l'on veut apprécier la solidité des hypothèses qui doivent être des solutions du problème du mal, on ne peut se défendre d'un doute insurmontable. Mais cela ne doit pas nous décourager, car « en cette vie l'essentiel n'est pas de savoir complètement *quel* est le plan divin, mais de comprendre qu'il *peut* en exister un. »[1]

Le mal n'est pas nécessaire. Il n'est pas non plus irréparable, et cela encore est une raison qui nous empêche de sombrer dans le pessimisme absolu. L'univers étant un, il n'y a pas une substance qui, par un décret arbitraire et

[1] *Essai de critique générale*, III, *Les principes de la nature*, p. 426. — Les dualistes pourraient objecter au monisme qu'il est incapable d'expliquer le mal, mais il nous semble au contraire que le dualisme, en incarnant le mal dans un principe négatif, la matière, le déclare nécessaire par là même, ce qu'il faut éviter avant tout : c'est Dieu qui a créé la matière ; donc c'est Dieu qui est cause du mal. En revanche, un système comme celui de M. Bergson ne permet aucune solution quelconque du problème du mal, car tantôt il est dualiste, et présente la matière comme contrariant la vie de l'esprit sans expliquer d'où vient cette matière ; tantôt il est moniste, et voit dans la matière le produit d'une détente volontaire de la puissance créatrice sans fournir aucun motif de cette détente.

incompréhensible, est vouée pour l'éternité à l'imperfection et qui, de plus, oppose un obstacle stupide à l'activité de l'esprit. Aucun être, si inférieur soit-il, n'est enchaîné à sa misérable condition. Tout, dans l'univers, est susceptible de progrès, tout vit et fait effort pour se perfectionner, pour réaliser des qualités virtuelles. « Les êtres de la nature, dit M. Boutroux, n'ont pas pour unique fin de subsister à travers les obstacles qui les entourent et de se plier aux conditions extérieures ; ils ont un idéal à réaliser, et cet idéal consiste à se rapprocher de Dieu, à lui ressembler, chacun dans son genre. »[1] Le monde, déchu par sa volonté, aspire volontairement à la perfection ; séparé de Dieu par sa faute, il s'efforce de rentrer dans son sein, et la souffrance lui sert d'aiguillon. Nous sommes supérieurs aux autres êtres (à ceux, du moins, qui nous sont connaissables), mais cette supériorité ne nous en sépare pas radicalement : comme eux nous sommes imparfaits, comme eux nous voulons la perfection. « Une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique... Tous les vivants se tiennent et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité. »[2]

Cette théorie de l'évolution universelle éveille la méfiance

[1] *De la contingence des lois de la nature*, p. 158.
[2] Bergson, *Evolution créatrice*, p. 293.

de bien des philosophes spiritualistes, et Renouvier, par[1] exemple, l'a confondue avec l'athéisme et le déterminisme. Cette défiance est justifiée en une certaine mesure, parce que l'évolutionnisme a été l'arme de prédilection des matérialistes ; mais ce serait une profonde erreur que de considérer *a priori* toute conception de l'évolution comme fatale au spiritualisme, puisque des philosophes tels qu'Aristote et Leibniz en ont été de chauds partisans. A nos yeux l'évolution ne rend nullement Dieu inutile car, nous le répétons, l'acte ne saurait venir de la puissance pure, en d'autres termes du néant. « Le changement, dit Ravaisson, chose imparfaite et comme en voie d'être, implique un principe qui lui fournisse à chaque instant de son progrès ce qu'il acquiert et qui, par conséquent, soit en acte ce qu'il devient. »[2] Certains ont cru que l'évolution se suffisait à elle-même, comme si l'imparfait pouvait par ses seules forces tendre à une perfection encore virtuelle : ils se sont grossièrement mépris, mais cette méprise n'est pas imputable à toutes les théories évolutionnistes sans distinction.

D'autre part, à la conception mécaniste et statique de l'évolution (qui est celle de tous les matérialistes et de Spencer), nous substituons la conception dynamiste. Si l'évolution est fatale et aveugle, elle n'a pas de valeur morale et n'est pas un véritable progrès :[3] tout est donné dès le début, rien ne se crée dans le cours du temps, et le changement se réduit à une simple modification des rapports extérieurs. Selon Spencer, tout passe de l'homogène

[1] *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 3e partie, t. I, p. 101, sqq.

[2] *La philosophie en France au XIXe Siècle*, p. 239.

[3] De plus, présentée sous cette forme, l'évolution est très contestable, car l'expérience nous montre bien un changement, mais non pas un changement régulier et uniforme. On remarque des arrêts et même des régressions partielles qui seraient impossibles si l'évolution était fatale et automatique.

à l'hétérogène, de l'indifférencié au différencié ; mais l'être interne est resté le même, il n'est pas vraiment *devenu* autre, et l'on ne trouve au terme de l'évolution ni plus ni mieux qu'au commencement. [1]

Après avoir souligné les deux différences fondamentales qui distinguent notre évolutionnisme de celui du matérialisme, nous devons encore examiner rapidement une objection que Renouvier et Gourd ont faite aux théories de l'évolution en général. « La continuité, dit Renouvier, est selon le point de vue une fiction métaphysique ou une illusion et, pour le philosophe, une puérilité. Si on la prenait en un sens mathématique strict, en supposant un devenir par degrés infinitésimaux... il faudrait aller jusqu'au bout, regarder comme nuls les degrés considérés séparément qui, s'ils ont une valeur, constituent la discontinuité ; on tomberait alors dans la contradiction de l'infini actuel. »[2] Et de même Gourd : « L'évolutionnisme affirme que, d'un terme à un autre, c'est-à-dire entre deux existences séparées, il n'y a pas d'abîme, pas de hiatus, que tout intervalle est comblé par une série illimitée d'autres termes : n'est-ce pas affirmer un continu fait de multiplicité, donc un continu illusoire ? »[3]

Nous avons là un exemple frappant de la manière dont trop de philosophes déforment les opinions qu'ils réfutent. Toute théorie de l'évolution est fondée sur le principe de continuité. Or Renouvier et Gourd commencent par supprimer arbitrairement la continuité, puis faisant la critique de la théorie qu'ils viennent de mutiler, ils la jugent

[1] *Premiers principes*, p. 298, sqq. Voir les critiques de l'évolutionnisme spencérien par Bergson, *Evolution créatrice*, p. 392, sqq.; Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 178, sqq.; Schiller, *Etudes sur l'humanisme*, trad. franç., p. 290.

[2] *Nouvelle monadologie*, p. 68.

[3] *Le phénomène*, p. 381-382.

absurde et contradictoire. Elle l'est en effet, mais malheureusement pour eux, jamais personne ne l'a présentée sous cette forme, et ils n'y découvrent une contradiction que parce qu'ils ont eu soin de l'y mettre préalablement. L'évolution, si elle existe, est nécessairement *continue*. Par conséquent, il est inexact de dire qu'elle est « *un devenir par degrés infinitésimaux* », et que tout intervalle « *est comblé par une série illimitée d'autres termes.* » En fait, il n'y a pas de degrés ni de termes intermédiaires, car ces degrés, si rapprochés qu'on les suppose, laisseraient toujours un intervalle vide entre eux, et l'on ne pourrait passer de l'un à l'autre que par un saut. On aurait alors un devenir par sauts, un devenir discontinu, ce qui est absurde ; mais encore une fois, cette absurdité est forgée par Renouvier et Gourd, et les évolutionnistes n'en sont pas responsables.

L'évolution est continue, elle est un flux indivisé, et toute division de cette continuité en stades discontinus est artificielle. Selon l'occurence, on pourra admettre un nombre plus ou moins grand de ces stades, mais on aurait beau les multiplier indéfiniment, leur juxtaposition ne pourra jamais donner qu'une représentation *symbolique* de l'évolution car, entre deux points quelconques, peu importe le nombre de points qu'on intercale : qu'il y en ait deux, dix, mille ou une infinité, leur succession demeurera toujours discontinue et ne sera jamais équivalente à une véritable ligne. L'argument que Renouvier et Gourd dirigent contre l'évolution, Zénon d'Elée s'en était déjà servi pour prouver l'irréalité du mouvement. Dans les deux cas, il s'agit d'un sophisme par ignorance de la question. [1]

[1] D'autre part, le dogme favori de Renouvier sur le nombre fini est en lui-même très contestable. Tout nombre est fini, mais toute *pluralité* l'est-elle également ? Non, doit-on répondre, car à tout nombre, si grand qu'il soit, on peut ajouter une unité, puis ce nouveau nombre peut être à son tour augmenté d'une unité, et ainsi de suite à l'infini. Si quelque

* * *

Ainsi la doctrine de la liberté combinée avec celle du progrès résout le problème moral par l'affirmation de la double contingence du mal : le mal pouvait ne pas être, il peut ne pas toujours être. L'optimisme pur de Leibniz nie le mal comme tel en le déclarant nécessaire ; inversement le pessimisme pur de Schopenhauer nie le bien en identifiant la souffrance avec l'existence. Ces deux théories, prises séparément, sont inadmissibles, quoiqu'elles contiennent chacune une part de vérité, car elles sont trop exclusives et contredisent à la fois l'expérience et les aspirations morales de l'homme. A maintes reprises nous nous sommes trouvé déjà en face de thèses et d'antithèses inconciliables en apparence, qui se sont révélées vraies dans ce qu'elles affirmaient et fausses dans ce qu'elles niaient. Nous savons qu'en pareil cas, il faut réconcilier par synthèse les deux propositions opposées ; et la solution du problème du mal que nous proposons est précisément la synthèse de l'optimisme et du pessimisme.

Nous donnons à cette nouvelle synthèse le nom de *méliorisme.*[1] Le propre du méliorisme, c'est de voir dans le

chose est contradictoire, c'est le nombre fini, et non pas le nombre infini, car le nombre fini suppose l'existence d'un nombre plus grand que tout autre nombre possible, c'est-à-dire auquel on ne pourrait plus ajouter une seule unité. Or cette supposition est inadmissible. « Jamais, dit Fouillée, nous n'avons pu obtenir de Renouvier la preuve que l'innombrable est contradictoire. C'était pour lui un article de foi que sans le nombre rien ne peut exister. Mais il est naïf de dire : Les mondes ne peuvent être innombrables, car s'ils l'étaient, je ne pourrais pas les compter. Les mondes s'inquiètent fort peu que l'homme les compte : ils n'ont pas attendu nos additions pour exister. » (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 29.)

[1] Le méliorisme, seule forme véritablement morale de l'optimisme, a été brillamment soutenu par W. James et Schiller. Ses deux thèses essentielles sont celles-ci : 1° le réel est *plastique*, et nous pouvons le modifier dans une certaine mesure; 2° le salut du monde est possible, mais non nécessaire ; la vie est donc une aventure et comporte un *risque*.

mal le résultat, non pas de la nécessité, mais de la liberté. En cela il diffère profondément de l'optimisme et du pessimisme, et cette différence initiale se retrouve dans les conclusions auxquelles il aboutit. On peut les résumer ainsi : au point de vue de l'absolu, le mal n'existe ni en puissance ni en acte, car Dieu lui-même est parfait, et les êtres qu'il crée ne sont pas enclins au mal par une imperfection originelle. Au point de vue du relatif, le mal existe incontestablement, mais comme un phénomène contingent et accidentel. Si tragique que soit le problème de la souffrance et du péché, un espoir nous reste donc au cœur, espoir qui est un puissant levier d'action, car il exalte ce qu'il y a de meilleur en nous : le désir ardent de la perfection. Si tout est nécessaire, que le monde soit bon ou mauvais, peu importe en définitive, puisque nous n'y pouvons rien changer. Mais si la liberté n'est pas une chimère, il en va tout autrement. Ce qu'une volonté libre a fait, elle le peut aussi défaire, et c'est notre devoir à tous de collaborer à cette œuvre magnifique de la régénération. L'effort que la conscience réclame de nous est immense, mais nous ne sommes pas seuls pour l'accomplir parce que Dieu est plus qu'un idéal abstrait ; c'est une réalité actuelle dont la puissance infinie seconde nos faibles forces, et qui nous attire à elle, non par une contrainte brutale, mais par la grâce de son amour.[1]

Cette conclusion nous permet d'aborder maintenant un problème qui est en relation étroite avec celui que nous venons de traiter : le problème de la finalité. Que la nature obéisse à des fins, en d'autres termes qu'il y ait adaptation

[1] Aussi l'essence de la religion est bien telle que l'a définie W. James : 1° une *inquiétude*, c'est-à-dire le sentiment qu'« il y a en nous quelque chose qui va mal » ; 2° une *délivrance*, c'est-à-dire le sentiment que « nous sommes sauvés de ce mal en entrant en contact avec des puissances supérieures. » (*L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 428.)

des moyens au but, c'est ce que personne, pas même les matérialistes et les positivistes, n'aurait l'idée de contester sérieusement. Mais les divergences apparaissent dès qu'il s'agit de déterminer avec quelque précision la signification et la portée de cette finalité. Tout d'abord, on doit rejeter, cela va sans dire, le finalisme anthropomorphique et ridicule d'un Bernardin de Saint-Pierre. En purgeant la téléologie de l'anthropomorphisme que beaucoup de gens pieux et même certains philosophes y ont indument mêlé, on la soustrait aussitôt à des objections maintes fois formulées, notamment par Spinoza et Büchner. Les finalistes, dit Spinoza, conçoivent Dieu comme asservi à un modèle, ce qui est absurde, et ils s'efforcent en vain de prouver que tout ce que fait la nature est utile aux hommes. [1] Quant à Büchner, il croit que l'immutabilité des lois naturelles est un argument suffisant contre la finalité et l'existence de Dieu. [2] Mais, nous le répétons, ces objections ne visent qu'une conception puérile du finalisme ; il est donc inutile de nous y arrêter plus longtemps.

Parmi les doctrines proprement philosophiques des causes finales, nous rejetons également le finalisme radical tel que l'a exposé Leibniz car, ainsi que l'a montré M. Bergson, il part de l'hypothèse que « tout est donné ». [3] Or, si tout est donné d'avance, le temps devient inutile et, ce qui est bien plus grave encore, la liberté n'est plus possible. L'harmonie préétablie de Leibniz et la prédestination de certains théologiens ont comme conséquence inévitable un déterminisme analogue à celui du mécanisme. Il est vrai qu'au lieu de rapporter ce déterminisme à une force aveugle, on y voit l'effet d'une volonté souverainement intelli-

[1] *Ethique*, l. I, schol. du théor. 33 et Appendice.
[2] *Force et matière*, p. 68, sqq.
[3] *Evolution créatrice*, p. 142.

gente et bonne, mais, quelle que soit son origine, il est aussi absolu et aussi incompatible avec la vraie liberté dans un cas que dans l'autre. En outre le finalisme se heurte à une difficulté que ne connaît pas le mécanisme, celle d'expliquer le mal et l'imperfection du monde. A celui qui déclare seulement que tout est nécessaire, on ne peut rien demander de plus, mais si cette nécessité est voulue par Dieu, le dilemme insoluble dont nous avons parlé reparaît aussitôt : il faut ou bien nier le mal, ou bien l'imputer à Dieu.

Certains finalistes pourraient nous reprocher d'aller trop loin et de réduire à presque rien l'action divine. Mais il s'agit précisément de savoir quelle doit être cette action. D'aucuns croient grandement honorer Dieu en le faisant intervenir à tout propos dans les événements du monde, en le mêlant aux luttes humaines pour qu'il y joue un rôle direct comme les dieux d'Homère. Nous voyons là un exemple de ce que Spencer appelait, non sans raison, « l'impiété des gens pieux ». Pour la science Dieu est peut-être une hypothèse inutile ; elle ne l'est en tout cas pas aux yeux du philosophe, car le monde relatif ne peut pas exister par lui-même et, si l'action créatrice qui lui donne l'être venait à cesser, il s'abîmerait dans le néant. Mais, d'un autre côté, l'exagération du finalisme expose cette doctrine à un démenti formel de l'expérience, et surtout elle nuit autant à la liberté des créatures qu'à la majesté de Dieu. Nous voulons être des personnes libres, non des instruments passifs qui servent malgré eux à l'accomplissement d'un plan dont les moindres détails sont prévus de toute éternité. Et nous voulons voir dans l'Etre suprême autre chose qu'un mauvais ouvrier sans cesse occupé à corriger son ouvrage. L'homme ne peut fabriquer que des mécaniques, et la plus grande perfection qu'il soit capable de réaliser

en ce genre est celle d'un automate qui fonctionne tout seul une fois fait, sans toutefois échapper à la fatalité d'une première impulsion. Mais Dieu crée des êtres vivants, doués de spontanéité et de liberté, capables par conséquent d'agir par eux-mêmes et de se faire leur propre destinée. La finalité existe, mais il ne faut pas la chercher dans des détails infimes. Il faut savoir l'admirer dans son œuvre la plus merveilleuse et la plus sublime, dans l'existence de ces créatures qui, loin de recevoir passivement la perfection, sont ouvrières de leur perfection, et qui sont dignes de leur créateur dans la mesure où elles recherchent le bien par un acte de libre volonté.

Cette volonté, nous la mettons, comme Schopenhauer, à la racine de toute existence, mais malgré l'identité du principe nous aboutissons à une conclusion qui diffère profondément de celle de Schopenhauer. L'erreur de ce dernier, croyons-nous, n'a pas été de tout subordonner à la volonté, mais de la faire radicalement et irrémédiablement immorale en lui assignant comme but final et unique l'être en tant qu'être, l'existence toute nue et à tout prix. Avec les matérialistes, il a voulu expliquer le supérieur par l'inférieur, et il n'a vu dans la volonté qu'une force inconsciente, qu'un vouloir-vivre aveugle et brutal. L'expérience lui a révélé l'existence de ce vouloir-vivre dans le monde physique, mais elle lui révélait aussi autre chose qui, chez l'homme, combat âprement et vainc parfois la puissance d'égoïsme dont il est l'esclave. Nous trouvons en nous la conscience et la moralité. Pourquoi Schopenhauer a-t-il considéré ces deux phénomènes nouveaux comme de simples accidents dûs à la petite masse de matière grise qu'on nomme cerveau ? De quelle incompréhensible aberration a-t-il été victime pour croire que cette conscience à laquelle il devait sa dignité d'homme était née fortuitement d'un

cerveau qui ne serait lui-même qu'une objectivation de la volonté ? Que la volonté aveugle puisse engendrer une faculté de connaissance, et que cette connaissance soit amenée, par le dégoût du mal, à nier la force dont elle provient, c'est là le plus grand des miracles. En faisant sortir la moralité de l'immoralité radicale, Schopenhauer ne fait plus de la philosophie ; il fait de la prestidigitation.

Du moment que la volonté est mauvaise par essence, il n'y a qu'un seul moyen de supprimer le mal, c'est de supprimer le vouloir lui-même. La négation du vouloir-vivre, telle est en effet la conclusion du *Monde comme volonté et représentation*, et c'est à elle que l'auteur du livre se rattache comme au seul espoir que l'humanité souffrant dans sa chair et dans sa conscience puisse légitimement former. Mais, demanderons-nous, comment vaincre une force, sinon par une autre force ? comment briser l'élan formidable du vouloir-vivre, sinon par l'action d'un autre vouloir, moral cette fois et orienté vers un autre idéal que celui de l'existence pure et simple ? A « la volonté sans intelligence, désir aveugle et irrésistible »,[1] Schopenhauer oppose la connaissance. Mais la connaissance intellectuelle, sans aucun élément affectif et appétitif, ne ferait que constater et enregistrer passivement les résultats funestes du vouloir-vivre ; elle ne se révolterait pas contre eux, à plus forte raison elle ne chercherait pas à les nier, à les annihiler.

Schopenhauer lui-même, d'ailleurs, par les termes qu'il emploie en décrivant cette négation du vouloir-vivre, reconnaît implicitement qu'elle nécessite l'intervention d'une volonté. « La sainteté, dit-il, l'abnégation, *la guerre à mort faite à l'égoïsme*, l'ascétisme sont la négation de la volonté

[1] *Le monde comme volonté et représentation*, t. I, p. 287.

de vivre, négation où la volonté arrive quand une connaissance entière de toute son essence opère sur elle comme un sédatif de la volition. »[1] Et ailleurs : La connaissance qui a produit la négation du vouloir est exposée à chanceler, et « il faut *la reconquérir par de perpétuels combats.* » Aussi la vie intérieure des saints « est pleine de *combats contre elle-même* », et ceux qui sont arrivés à la négation de la volonté *luttent énergiquement* pour se maintenir dans cette voie. »[2] Or, nous le répétons, une connaissance ne peut faire la guerre à l'égoïsme, ni conserver sa victoire par une lutte énergique. Ou ces expressions n'ont pas de sens, ou elles impliquent la volonté. Ainsi la morale de Schopenhauer, si haute et si pure, contredit formellement sa métaphysique, elle désavoue cette notion trop étroite de la volonté qui est à la base du système tout entier.

S'agit-il du vouloir-vivre, de l'égoïsme animal qui fait de chaque individu l'ennemi mortel de tous les autres ? Cette volonté nous la répudions, comme Schopenhauer, avec dégoût et indignation. Mais cette volonté est-elle toute la volonté ? Le vouloir ne se peut-il manifester que sous cette forme brutale et immorale ? A cette question, nous répondons non, catégoriquement. Le vouloir-vivre n'est pas la vraie volonté, la volonté en soi ; il en est au contraire la déformation, la dégradation. Par conséquent, la morale ne consiste pas dans une connaissance chimérique qui est censée nier la volonté ou opérer sur elle comme un sédatif. Elle consiste bien plutôt dans une exaltation de la volonté qui, cessant de suivre les instincts égoïstes qui l'asservissent, travaille à sa restauration, à sa régénération. Encore une fois, la philosophie doit regarder aussi haut et non aussi bas qu'elle peut, car c'est dans le supé-

[1] *Ibid.*, p. 401.
[2] *Ibid.*, p. 409-410.

rieur seul qu'elle trouvera la raison de l'inférieur. L'être par excellence n'est donc pas l'inconscient, mais le supra-conscient ; ce n'est pas l'imperfection et la nécessité de la matière, mais la souveraine perfection et l'absolue liberté de Dieu. De même l'essence de tout ce qui existe, c'est en effet la volonté, l'activité. Mais cette volonté, sous sa forme la plus pure et la plus réelle, n'est pas la volonté de vie de Schopenhauer et de Hartmann ; elle n'est pas davantage la volonté de puissance de Nietzsche ; elle est la *volonté de bien*, l'amour de l'Etre qui crée d'autres êtres parce qu'il est comme une source inépuisable de vie. [1]

Créés par Dieu à son image, nous aurions pu être nous aussi des volontés de bien. Par notre faute, nous avons déchu, nous nous sommes constitués hors de Dieu ; nous nous sommes voulus libres pour nous-mêmes, comme si Dieu n'existait pas. [2] Mais ce mal peut être réparé et, nous insistons encore sur ce point, cette réparation ne doit pas être conçue comme un nirvana, c'est-à-dire comme la destruction complète de tout vouloir et de toute existence. La règle suprême de la morale exige le renoncement, l'abnégation, le don complet de soi, mais non l'anéantissement total de la personnalité. Schopenhauer a cru que la personnalité était nécessairement égoïste ; il s'est trompé. En dépit des apparences, l'égoïsme n'est ni la condition ni le résultat de la personnalité ; il la diminue, au contraire, et l'appauvrit à tel point que l'égoïsme absolu est pratiquement impossible. Aucun être ne saurait vivre et agir pour soi uniquement, car la solidarité est la grande loi du monde, de sorte que, comme le dit Leibniz, « il n'y a point

[1] Le bien, dit Guyau, c'est la vie. Mais c'est là définir une notion par une autre plus vague. Nous préférons renverser les termes et dire : La vie c'est le bien, parce que c'est dans l'accomplissement du devoir qu'on trouve la véritable vie.

[2] Voir Secrétan, *Philosophie de la liberté*, t. II, p. 104-105.

de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général. »[1]

On se fait le plus souvent une idée inexacte de la personnalité. On la représente comme une concentration excluant l'expansion, comme une chose incommunicable, impénétrable, fermée à autrui, incapable d'être à la fois en elle-même et hors d'elle-même, comme une chose exclusive qui ne se pose dans son moi qu'en s'opposant le non-moi. Cet atomisme, appliqué à des réalités qui, par essence, échappent à tout rapport spatial, n'est pas de bonne philosophie. En fait, l'individuel poussé à la limite finit par coïncider avec l'universel, parce qu'on n'est jamais plus soi-même que lorsqu'on crée de la vie, lorsqu'on agit par altruisme et par charité. Ainsi « la séparation des diverses individualités n'est pas absolue. L'être et l'énergie ne sont pas éparpillés en monades séparées par une sorte de vide : la personne n'a pas ces contours rigides qui rendraient impossible... la pénétration des consciences. Les vrais individus sont, au contraire, pénétrés de toute part, ouverts par tous les côtés de leur être, donnant et recevant, agissant et pâtissant, sans cesse traversés par le torrent de la vie universelle. »[2]

Les personnes ne sont pas séparées les unes des autres. Elles ne sont pas non plus séparées de Dieu ou, du moins, si l'union est imparfaite, cela provient de l'égoïsme et non de la personnalité. Il est bon qu'il y ait des personnalités, car ce sont elles qui donnent à l'univers sa richesse infinie. L'unité exclusive de la diversité n'est pas perfection ; elle est pauvreté, pauvreté de l'Un abstrait et indéterminé. Aussi l'idéal religieux ne commande nullement, comme certains mystiques l'ont proclamé, l'annihilation des indi-

[1] *Théodicée*, préface.
[2] *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 377.

vidus, leur engloutissement final dans l'Abîme, mais il réclame de nous l'amour de Dieu. Et cet amour est actif, parce qu'il incite ceux qu'il remplit à vouloir que Dieu soit, c'est-à-dire à réaliser dans le monde la Cité de Dieu.[1] « Aimer Dieu, s'écrie Secrétan, ce n'est pas se perdre, c'est se trouver. Si nous nous perdions en Dieu, nous ne pourrions plus l'aimer. Ainsi la créature se reconnaît, s'affirme et se distingue ; mais cette distinction n'est qu'idéale, elle ne se sépare pas un instant de Dieu qui est sa substance et sa vie. Elle se possède elle-même par sa volonté, mais elle ne veut se posséder que pour se donner. Avant tout acte de sa part, elle ne se possédait pas et l'on ne donne que ce que l'on possède. »[2]

Une telle morale suppose la persistance de la personnalité. Cette persistance, qui ne peut être l'objet d'une démonstration logique, est cependant, comme Kant l'a compris, un postulat nécessaire de la raison pratique. Remarquons d'ailleurs qu'il y a une égale impossibilité à prouver l'antithèse et la thèse. Guyau, par exemple, a cru trouver dans la théorie de l'évolution une objection grave contre l'immortalité. « Depuis Darwin, dit-il, nous voyons dans les espèces mêmes des types passagers que la nature transforme avec les siècles... Si l'espèce est provisoire qu'est-ce donc que l'individu ?... Tout est entraîné dans le même tourbillon, espèces et individus ; tout passe, roule à l'infini. L'individu est un composé d'un certain nombre de

[1] D'après les croyances vulgaires, il y a séparation entre une vie terrestre et une vie d'outre-tombe. Il est préférable d'admettre que chacun a sur cette terre même la vie qu'il veut. « Ce monde intelligible, dit Fichte, je puis l'habiter dès aujourd'hui... Car pour naître à la vie éternelle, il n'est pas nécessaire que je traverse la tombe. Ce n'est pas au-delà que se trouve ce que certaines gens appellent le ciel. Le ciel est sur la terre ; il éclaire de sa lumière le cœur de tout homme de bien. » (*Destination de l'homme*, p. 309.)

[2] *Philosophie de la liberté*, t. II, p. 65.

pensées, de souvenirs, de volontés correspondant entre elles. Cet équilibre ne peut subsister que dans un certain milieu intellectuel et physique qui lui soit favorable. Or ce milieu ne lui est fourni que pendant un certain temps. »[1] La théorie de Darwin a une valeur incontestable, mais il ne faut pas lui faire dire plus qu'elle ne peut. Elle fournit une loi de l'évolution des espèces en tant qu'*organismes physiques*, et c'est tout ; sur quelle analogie pourrait-on s'appuyer pour prétendre que des consciences sont soumises à la même loi ? « Il n'y a, selon Guyau, de progrès indéfini en tout sens ni pour un individu ni pour une espèce : l'individu et l'espèce ne sont que des moyens termes entre le passé et l'avenir ; le triomphe complet de l'avenir a besoin de leur disparition. »[2] Là encore, il s'agit d'une assimilation illégitime de personnes psychiques à un ensemble d'organes dont chacun est adapté à une fonction déterminée. Des arguments aussi médiocres ne sauraient triompher d'une croyance qui est seule capable de donner un sens à la vie humaine. « L'immortalité, dit Renouvier, est le droit au progrès, la liberté en est l'usage. »[3] Nous croyons, d'une conviction profonde, que ce droit nous est accordé, et cette croyance doit nous suffire. Sur tout ce qui touche notre destinée, le dernier mot reste à une foi qui équivaut pratiquement à la certitude. En elle nous puisons notre force d'action, et nous disons comme Platon dans le *Phédon* : Καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

[1] *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 77, sqq.
[2] *Ibid.* — Hartmann voit dans le désir d'immortalité une preuve d'égoïsme. (*Philosophie de l'inconscient*, t. II, p. 447.) Un philosophe pour qui la vie n'est qu'une comédie tragique à laquelle il faut mettre fin le plus vite possible devait nécessairement être de cet avis. Mais à la lumière du spiritualisme volontariste, la question change d'aspect.
[3] *Essai de critique générale*, II, 2, *Traité de psychologie rationnelle*, p. 257.

CONCLUSION

Toute philosophie est un essai de monisme... Chercher l'unité, c'est la source des grandes découvertes de la raison; la chercher trop vite ou trop bas, c'est l'origine des principaux écarts de la pensée.
Ernest Naville.

Parmi les nombreux problèmes que la pensée humaine s'attache à résoudre, les plus difficiles et les plus angoissants sont, sans contredit, ceux qui reposent sur une antinomie. Telles sont, par exemple, les antinomies de la science et de la religion, de la science et de la philosophie et, au sein de la philosophie elle-même, les antinomies de l'esprit et de la matière, de la liberté et de la nécessité, du bien et du mal. Ces oppositions sont-elles réelles ou apparentes, doit-on les accepter telles quelles ou est-il possible de les réduire, c'est là une question d'une importance si capitale et d'une portée si considérable qu'on ne saurait l'examiner avec trop de soin. Nous en avons fait l'objet du présent travail avec l'espoir de lui donner une solution nouvelle. Dans les cas d'antinomies on usait jusqu'à présent de trois méthodes qui nous paraissent également défectueuses : celle du dilemme, celle de la juxtaposition des contraires et celle de la conciliation des contraires. Afin de montrer en quoi elles diffèrent de la nôtre, nous allons les caractériser brièvement.

Selon les partisans de la première méthode, respectueux avant tout du principe de contradiction, il faut coûte que coûte opter entre les deux termes de l'antinomie, accepter l'un et rejeter l'autre. C'est ainsi que les matérialistes affirment la matière et le déterminisme, et nient l'esprit et la liberté. C'est ainsi également que des théologiens con-

damnent systématiquement toutes les découvertes scientifiques, et que des savants font fi de la religion et de la philosophie qu'ils considèrent comme des ennemies jurées de la science. Cette façon de procéder est certes très simple et très expéditive, mais certains esprits ne se résignent pas sans peine à trancher le nœud gordien avant d'avoir fait tous leurs efforts pour le dénouer. Entre les deux termes d'un dilemme, l'option n'est pas toujours aisée et, dans la plupart des cas, les arguments qui militent en faveur de la thèse et de l'antithèse s'équivalent de telle sorte qu'il est impossible de sacrifier l'une ou l'autre d'entre elles. Libre à vous d'affirmer la matière et la nécessité, dira-t-on à juste titre aux matérialistes, mais qui vous autorise à nier l'esprit et la liberté ? Et de même, la science, quelle que soit son utilité et sa légitimité, ne peut raisonnablement contester à la religion son droit à l'existence.

Il faut donc renoncer à appliquer le principe de contradiction dans toute sa rigueur, et accepter à la fois la thèse et l'antithèse comme également vraies toutes deux. Mais alors on se heurte à de nouvelles difficultés. Certains admettent une juxtaposition des contraires, ce qui est une solution spécieuse. Car se contenter de juxtaposer les deux termes de l'antinomie sans expliquer comment ils peuvent entrer en relation mutuelle, c'est se donner l'air de résoudre le problème quand on ne fait que l'énoncer. Descartes affirme l'existence de deux mondes, l'un spirituel et libre, l'autre matériel et soumis au mécanisme déterministe ; mais lorsqu'il veut les réunir, il trahit son embarras. Et Kant n'a pu éviter ce problème épineux qu'en reléguant la liberté dans un monde supra-sensible, c'est-à-dire en lui enlevant sa valeur et son efficacité pratique. Quel homme sincère, d'autre part, pourrait se livrer avec passion à des

recherches scientifiques, et en même temps conserver ses convictions religieuses, s'il croit qu'il y a un conflit réel et inévitable entre la science et la religion ? Aussi une telle méthode, si c'en est une, ne donne jamais des résultats stables. Des deux termes juxtaposés, l'un ne tarde pas à prendre la prépondérance au détriment de l'autre, et l'on retombe alors dans le premier cas : c'est ainsi que le dualisme de Descartes aboutit, d'une part au matérialisme de La Mettrie et, d'autre part, à l'idéalisme de Berkeley.

Reste un dernier moyen : fouler aux pieds le principe de contradiction, et prétendre que la coexistence des contraires dans le même sujet, qui paraît impossible à notre entendement, est possible en fait. Selon Hegel, l'être procède sans cesse d'un contraire à l'autre ; selon d'autres philosophes, il est à la fois les deux contraires. Pour Fechner, par exemple, le psychique et le physique sont deux faces de l'être ; et de même, dans le dualisme de Gourd, l'absolu et le relatif, le libre et le déterminé, le fini et l'infini, le psychique et le physique, l'être et le non-être, la qualité et la quantité, etc., sont donnés comme des faces, des moments ou des faits d'un même phénomène.

Mais c'est là, à notre avis, un expédient des plus dangereux, car le principe de contradiction est nécessaire à la pensée. Si on le supprime, toute garantie disparaît et il devient impossible de distinguer la vérité de l'erreur. Les philosophes qui affectent de mépriser le principe de contradiction sont les premiers à s'en servir lorsqu'il leur est avantageux, parce qu'on ne peut raisonner sans y faire appel, au moins implicitement. Quoi qu'on en dise, il est inconcevable qu'un même sujet ait et n'ait pas telle qualité, qu'il soit à la fois absolu et relatif, c'est-à-dire non absolu, libre et déterminé, c'est-à-dire non libre, etc. Et il ne sert de rien d'alléguer qu'il s'agit de deux faces ou de deux

moments, car les faces peuvent être aussi différentes qu'on le voudra, mais non pas contradictoires ; et l'être peut bien devenir autre qu'il n'est, mais non pas devenir contradictoire à lui-même. Si l'être est à la fois psychique et physique, il faut en conclure qu'en soi il n'est ni l'un ni l'autre, et alors qu'est-il ? Mystère.[1] Si l'être devient tour à tour psychique et physique, ce n'est que par un abus de langage qu'on parle d'*un* être, car toute unité suppose une identité et tout changement implique une continuité. Qu'un être devienne autre, cela se conçoit, car le changement est progressif, et l'état actuel, bien que différent de l'état passé, lui est resté semblable par certains caractères. Mais entre deux états contradictoires aucun passage n'est possible, parce qu'il n'y a aucune analogie quelconque entre eux. L'un ne devient pas l'autre, mais l'un succède brusquement à l'autre, et il n'y a pas un seul être qui change, mais deux êtres dont le premier s'anéantit pour faire place au second.

Dans tous les cas que nous venons d'examiner, on accepte l'antinomie comme un fait, et l'on se propose seulement de la surmonter d'une façon ou de l'autre, soit en supprimant l'un de ses termes, soit en tâchant de justifier la coexistence de ses deux termes. Puisque cette méthode ne donne pas de résultats satisfaisants, il faut se demander si ces contradictions elles-mêmes, qui sont la cause de tant de difficultés, ne sont pas simplement des fictions de

[1] C'est ce qu'avoue Spencer : «Comment se fait cette métamorphose (du physique en psychique et vice versa); comment une force qui existe sous la forme de mouvement, de chaleur, de lumière peut-elle devenir un mode de conscience ?... Ce sont des mystères qu'il n'est pas possible de sonder. » (*Premiers principes*, p. 283.) Sans doute il y aura toujours des mystères en philosophie. Toutefois, nous ne croyons pas être présomptueux en affirmant que ce mystère-là est éclairci par le monisme panpsychique. Spencer prétend unir l'esprit et la matière, mais il ne les unit qu'au moyen d'un X. Son inconnaissable est une sorte d'abîme d'où l'on peut faire sortir tout ce dont on a besoin.

notre entendement, sans plus de réalité que les moulins à vent contre lesquels se battait don Quichotte. Il se pourrait, en effet, qu'il n'y eût pas deux termes opposés, l'un positif, l'autre négatif, comme si le terme négatif était aussi réel que le terme positif, mais que seule la thèse fût réelle, et que ce que nous prenons pour l'antithèse fût simplement l'atténuation, l'affaiblissement de la thèse. Autrement dit, les deux termes de l'antinomie présumée ne devraient pas être représentés algébriquement par $+ a$ et $- a$, mais par $+ a$ et zéro, ce zéro n'étant pas, bien entendu, un zéro absolu, mais une quantité aussi proche de zéro que l'on voudra sans être nulle.

Si l'on accepte ce point de vue, il faut avant tout décider lequel des deux termes des pseudo-antinomies est positif. Est-ce l'esprit et la liberté ? ou bien la matière et la nécessité ? D'aucuns se prononceraient sans hésitation pour la seconde hypothèse, sous prétexte que la matière et la nécessité nous sont seules données *objectivement*. Mais nous pensons au contraire que cette prétendue objectivité ne mérite aucun crédit, et que ce qui est véritablement objectif, ce sont les données immédiates de la conscience : la pensée et la liberté. Cette identification du subjectif et de l'objectif n'est pas si paradoxale qu'elle le paraît, à la condition, toutefois, de ne pas oublier qu'elle n'a de valeur qu'en philosophie. Pour la science, qui étudie le phénomène, il est évident que l'objectivité consiste, comme on l'entend généralement, dans le fait extérieur dépouillé autant que possible de tout élément provenant du sujet qui le perçoit. Mais la philosophie prétend à une connaissance plus profonde que celle du phénomène et, par suite, les faits extérieurs, qui sont objectifs pour la science, ne le sont pas pour elle, parce qu'ils sont connus par les sens, c'est-à-dire médiatement. Le système nerveux

est interposé entre l'objet et le sujet, de sorte que les qualités que nous attribuons aux corps sur la foi des sensations ne correspondent à rien d'objectif dans ces corps eux-mêmes. Elles ne sont que les symboles d'autres qualités qui nous sont à jamais inconnaissables, et ces qualités sont, nous insistons là-dessus, *toutes également symboliques*, ce qui réduit à néant les prétentions absurdes du mécanisme.

Dès lors, c'est dans la conscience elle-même que la philosophie a le plus de chances de trouver quelque chose d'objectif, c'est-à-dire quelque chose qui soit réel et non plus symbolique.[1] En effet, la connaissance du moi est immédiate. C'est une aperception du sujet par lui-même, soustraite à tous les doutes du scepticisme pourvu qu'on ne considère pas, avec Descartes, l'âme comme une substance pensante, car cette prétendue substance serait, elle, un objet distinct du sujet et, qui plus est, un objet inconnaissable. L'aperception du moi nous révèle d'abord la pensée et la volonté; et c'est le mérite incontestable de Descartes d'avoir, par son *cogito ergo sum*, mis en lumière cette connaissance immédiate de nous-mêmes comme êtres pensants et voulants. Avons-nous également conscience de notre liberté ? Cela est déjà plus contestable, mais cependant nous ne craignons pas d'affirmer que tout être humain se sait libre et agit comme tel. Cette conviction profonde

[1] « La philosophie, dit Fouillée, doit être une *psychologie étendue à l'univers*. A la différence de la science positive, elle ne se borne pas à considérer les différents êtres du dehors et à les interpréter dans ce qui n'est pas eux : elle cherche à s'unir par la pensée avec l'être de tous les êtres, à nous faire prendre conscience d'eux et, conséquemment, à reproduire en nous par induction, par analogie, par représentation concrète leur vie intérieure... Elle prend, pour ainsi dire, la place de tous les autres êtres, hommes, animaux, plantes, minéraux, et cherche à pénétrer leur existence immanente, leur développement interne ; elle est, encore un coup, la psychologie universelle». (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. XXV.)

ne saurait être ébranlée par aucune théorie contraire, et l'on n'aurait pas de peine à montrer que les déterministes agissent, et se jugent eux et les autres d'une façon qui implique cette liberté qu'ils s'acharnent à nier.[1]

Si nous disons que, dans l'univers entier, se retrouvent ces deux éléments que vient de nous révéler la conscience : l'esprit et la liberté, les matérialistes et les positivistes nous arrêteront sans doute par ce seul mot : anthropomorphisme. Mais il faudrait, pour le moins, ne pas confondre notre méthode avec l'animisme mythologique des religions primitives. Nous ne prétendons pas que les arbres et les rochers sont des personnes, ni que les forces physiques agissent selon leur caprice, mais simplement que ce qu'il y a en nous de plus profond, de moins phénoménal, peut seul nous donner la clef du problème métaphysique. Le nier serait reconnaître que l'homme est tout différent du reste de l'univers, qu'il est, selon l'expression de Spinoza, « un état dans l'état. » Or c'est là une conclusion aussi inévitable que gênante pour les matérialistes qui s'appliquent à effacer toute différence entre l'homme et la nature, non pour élever celle-ci jusqu'à celui-là, mais au contraire pour rabaisser celui-là au niveau de celle-ci. L'homme est un simple « produit » de la nature, disent-ils; par conséquent il n'y a rien de plus dans l'homme que ce que la nature y a mis, et l'anthropomorphisme n'est pas à craindre. Nos adversaires ne sauraient repousser cet argument sans désavouer une des affirmations fondamentales de leur système, celle qu'ils ont défendue avec obstination contre les attaques des théologiens et des spiritualistes. Pour éviter Charybde, ils se briseront sur Scylla.

[1] Voir Naville, *Le libre arbitre*, § 69; Armand Sabatier, *Philosophie de l'effort*, 2e essai.

Enfin, puisque toute philosophie est une synthèse et qu'une synthèse repose sur une extension par analogie, nous préférons ce que les matérialistes appellent dédaigneusement un anthropomorphisme à leur grossier naturalisme. Car la pensée et la liberté nous offrent le maximum de certitude, tandis que la matière étendue et inerte, donnée qu'on prétend « objective », n'est pas connue immédiatement. Toutes les qualités qu'on lui attribue ordinairement, même celles qui passent pour objectives, ne sont toutes que des sensations. Or la sensation est symbolique et, d'autre part, elle suppose la conscience dont elle est une modification. Il est donc absurde de soutenir que la conscience est un luxe, une phosphorescence, un reflet, etc., ou qu'elle est un produit de la matière, puisque celle-ci ne nous est connue que grâce à celle-là. C'est le sujet, le moi qu'il faut prendre comme point de départ, et non pas le monde sensible dont nous n'avons, pour ainsi dire, qu'une connaissance du second degré. [1]

Si l'esprit et la liberté sont respectivement les termes positifs des antinomies dont ils font partie, que faut-il penser de la matière et de la nécessité ? Sont-ce de véritables termes négatifs, des antithèses qui contredisent les thèses correspondantes ? Elles le paraissent à première vue, mais si nous nous laissons duper par cette apparence, des difficultés insurmontables surgiront devant nous, comme pour nous avertir que nous faisons fausse route. Entre ces deux termes opposés nous ne pourrons établir

[1] « Ce qui est réel, dit Fouillée, est-ce de souffrir... ou est-ce le tourbillonnement de corpuscules insensibles dans lesquels le scalpel de notre entendement anatomise notre cerveau, nos organes, le monde même qui nous entoure ? Pour nous, nous disons : Je souffre, donc ma souffrance est réelle, donc je suis réel en tant que souffrant... C'est donc dans la conscience qu'il faut descendre pour trouver ce qui est. » (*Esquisse d'une interprétation du monde.*, p. XXXIV.)

aucun rapport quelconque, bien que ce rapport nous soit attesté d'une façon irréfutable par l'expérience. Si, d'autre part, nous maintenons qu'ils sont unis, au mépris du principe de contradiction, c'est la pensée qui est gravement atteinte et perd tout moyen de contrôler la justesse de ses opérations. Si enfin nous sacrifions l'un des termes dans chaque antinomie, nous contredisons à nouveau l'expérience. Le matérialisme et l'idéalisme sont des hypothèses également arbitraires, bien que la seconde soit moins absurde que la première. Et quant à la seconde antinomie, on ne peut pas davantage la résoudre par option : nier le déterminisme, c'est ruiner la science ; nier la liberté, c'est ruiner la morale.

Ainsi, quelque direction que l'on prenne, en partant de ces deux antinomies on aboutit toujours à des impasses ; d'où nous pouvons conclure qu'en fait il n'y a pas d'antinomies. Et la légitimité de cette conclusion se confirmera encore si, approfondissant les notions de matière et de nécessité, nous découvrons qu'elles ne sont pas véritablement contradictoires à celles d'esprit et de liberté. En effet, pour qu'il y ait à proprement parler contradiction, il faut une même réalité portant à la fois le signe + et le signe —. Par exemple, + 5 fr. est contradictoire à — 5 fr., mais non à 0 fr. Autrement dit, il y a contradiction entre posséder une certaine somme et devoir cette même somme, mais entre posséder quelque chose et ne rien posséder du tout, il y a simplement différence, de même qu'entre posséder 5 fr. et posséder 10 fr. ou 3 fr.

Or on ne peut trouver aucune qualité qui soit affirmée quant à l'esprit (signe +) et niée quant à la matière (signe —) ou vice-versa. Dira-t-on qu'il y a contradiction entre l'étendu et l'inétendu ? Mais l'étendue n'étant qu'une donnée empirique, autant vaudrait opposer la matière à

l'esprit sous prétexte que l'une est colorée et que l'autre ne l'est pas. La contradiction ne peut pas davantage porter sur l'opposition de l'activité et de la non-activité, car l'inactivité pure est un néant, et ceux qui déclarent la matière inerte en nient l'existence sans s'en douter. Enfin la matière n'est pas la négation de la pensée parce que, dans ce cas, elle ne pourrait être connue ni même conçue. Quant à la nécessité, elle n'est pas non plus la négation de la liberté, ainsi qu'on le croit ordinairement, parce que l'ordre inflexible du déterminisme ne se suffit pas à lui-même ; il suppose une volonté libre qui l'a établi et qui le maintient. Vouloir tout expliquer par le déterminisme, comme le font les matérialistes, est une prétention absurde, car l'enchaînement régulier des phénomènes n'est pas la raison de l'existence, il n'en est que la forme. Bien loin de rendre inutile la notion d'activité, il l'implique au contraire. Supprimez la force active : il ne reste pas le déterminisme, il ne reste rien ; sans elle rien ne peut exister, aucun événement ne peut se produire.

La matière et la nécessité ne sont donc pas des réalités en soi, non pas même des réalités négatives. C'est par erreur qu'on leur a attribué, sinon une valeur morale, du moins une valeur effective égale à celle de l'esprit et de la liberté. Leurs notions ne peuvent être la négation des notions d'esprit et de liberté parce qu'elles les supposent, de sorte qu'en niant les deux secondes, on nie en même temps les deux premières. La matière et la nécessité en soi, séparées de la pensée et de la liberté, ne seraient pas des négations, mais simplement des zéros, et il ne peut y avoir contradiction entre zéro et une réalité positive. Mais cette matière absolue et cette nécessité absolue sont, cela va sans dire, purement hypothétiques ; le nier, ce serait prétendre que le néant existe. La matière concrète, par

là même qu'elle est, et qu'elle a des propriétés, n'est pas absolument inactive, et elle n'est pas davantage absolument extérieure à la pensée puisqu'elle nous est connaissable. Il faut donc voir en elle, non pas l'antithèse, mais la dégradation de l'esprit. Que la conscience s'éteigne, que la volonté subisse une détente, et l'être déchoit de l'état que nous appelons spirituel dans l'état que nous appelons matériel. Mais cette matière, si inférieure soit-elle, n'est pas radicalement différente de l'esprit. Tout ce qu'il y a en elle de positif, activité et intelligibilité, est comme l'image affaiblie de la volonté et de l'intelligence. Et si l'on pousse jusqu'à sa limite la dégradation, pour trouver enfin la « matière » que le dualisme oppose à l'esprit, elle s'évanouira comme un fantôme au moment où l'on croira la saisir. Avec l'activité et l'intelligence, l'être, lui aussi, disparaîtra, et il ne restera plus rien, sinon le concept vide de matière, *flatus vocis* qui dupe depuis trop longtemps la philosophie.

La matière est déterminée, mais ce déterminisme n'est pas non plus une réalité négative opposée à la liberté. Qui dit liberté, dit conscience et volonté. Dès que la conscience s'oblitère, dès que la volonté se relâche, la liberté s'évanouit peu à peu, parce que l'être, cessant d'agir pour créer du nouveau et du mieux, n'agit plus que pour répéter toujours les mêmes actes. De là vient que les phénomènes physiques sont réductibles à des lois (lois qui, d'ailleurs, ne sont que des créations de notre esprit [1]), et que la parfaite régularité de leur succession permet la prévision du futur d'après la connaissance du présent. Cette régularité relative est une garantie suffisante pour la science, puisque

[1] Cf. H. Poincaré, *Dernières pensées*, p. 29-32; Mach, *La connaissance et l'erreur*, p. 367-381.

celle-ci ne prétend pas spéculer sur l'absolu. Un savant, qui n'est que savant, se contente de postuler le déterminisme et d'observer la nature d'après ce postulat. Mais la théorie vulgaire du déterminisme absolu et universel, qui a suscité tant de discussions vaines, n'est pas imputable à la science pure. Elle est l'œuvre des faux savants qui se piquent de philosophie, et des faux philosophes qui, sous le titre spécieux de métaphysique positive, font dire à la science infiniment plus qu'elle ne peut raisonnablement affirmer. [1]

* * *

Ainsi, il n'y a plus d'oppositions irréductibles, plus de contradictions : le dualisme fait place au monisme. A cette doctrine on pourrait faire, sans doute, des objections comme à toute autre philosophie ; et si nous espérons avoir résolu certaines difficultés, nous ne prétendons pas avoir tout expliqué. Mais il est un reproche particulièrement grave que nous adresseront peut-être les dualistes, et dont nous devons examiner la valeur. C'est celui-ci : du moment qu'on supprime la distinction radicale de l'esprit et de la matière, on tombe dans le matérialisme, parce qu'on abolit toute notion de valeur, toute différenciation

[1] Si l'on adopte cette théorie, la troisième antinomie de Kant (liberté et déterminisme) tombe. La quatrième (existence et inexistence de la cause première) tombe également puisque, nous l'avons vu, la causalité intemporelle de l'absolu n'exclut pas l'infinité des causes relatives dans le temps. Quant à la deuxième antinomie (simplicité et divisibilité à l'infini), elle perd sa force si l'on réduit l'espace à la sensation. Enfin la première antinomie (fini et infini) nous semble devoir être résolument tranchée en faveur de l'infini car, quelque peine que nous ayons à concevoir l'infini, il est absurde de supposer des bornes à l'univers. Nous ne devons pas mesurer cet univers à notre aune : « La pensée, a dit Pascal, se lassera de concevoir plutôt que la nature de fournir. » Ainsi s'écroulent les quatre épouvantails que Kant avait dressés sur le champ de la métaphysique pour en détourner à tout jamais les philosophes.

effective entre le supérieur et l'inférieur. Pour repousser cette accusation que nous estimons souverainement injuste, nous pouvons d'abord invoquer certaines affirmations fondamentales de notre système qui n'ont guère d'analogie avec celles du matérialisme. L'existence de Dieu, la prééminence du parfait, la liberté, ce sont là des vérités que tous les spiritualistes ont proclamées, et qu'ils ont âprement défendues contre les attaques des matérialistes.

Mais la différence qui distingue notre philosophie du matérialisme est plus profonde encore, s'il se peut. Comme nous, le matérialisme est adversaire du dualisme. Seulement, lorsqu'il s'agit de déterminer cette réalité unique, le matérialisme la cherche dans ce qu'il y a de plus inférieur, dans une matière abstraite plus pauvre encore en qualités que la matière concrète la plus brute. Nous pensons, au contraire, que l'être n'a pas d'autant plus de réalité qu'il est plus vide et plus géométrique, mais que l'être par excellence c'est Dieu, c'est-à-dire l'activité pure et la souveraine perfection. Et dans le monde, ce n'est pas la matière qui est réelle, parce que cette matière qu'on dit objective est, ou bien un complexus de sensations, ou bien une abstraction de notre entendement. S'il y a quelque chose de positif dans le monde physique, c'est dans la force, et non dans l'étendue, que nous le trouverons; mais cette force aveugle, pour objective qu'elle soit, a moins de réalité que la volonté libre et consciente des personnes. La pensée, l'aspiration morale à la perfection, voilà ce qui, après Dieu, incarne le mieux l'être que certains philosophes s'obstinent à chercher dans le mécanisme ou dans de chimériques atomes.

On insistera. On dira : Soit, vous ne professez pas la philosophie grossière d'un Démocrite ou d'un La Mettrie ; mais enfin vous admettez un progrès des formes les plus

inférieures de l'être aux formes supérieures, et ce progrès certains matérialistes l'ont admis comme vous. C'est une erreur, croyons-nous. Quelques matérialistes parlent bien, il est vrai, de progrès, d'évolution; mais sous le mot y a-t-il la chose, et le progrès tel qu'ils l'entendent est-il un progrès véritable ? Nullement, car le matérialisme réduit tout à la quantité ; or progrès signifie perfectionnement, c'est-à-dire changement *qualitatif*. Lorsqu'on met les matérialistes en demeure d'expliquer la pensée, ils ne vous répondent jamais que la matière se perfectionne au point de *devenir* pensée, mais ils se contentent d'alléguer la complexité du tissu cérébral et des mouvements moléculaires qui s'y produisent. La complication des mouvements, autrement dit un changement purement quantitatif, voilà qui leur paraît suffisant pour tout expliquer : la matière organique est simplement plus complexe que la matière inorganique et, si cette matière organique se trouve dans des conditions favorables, la conscience naîtra, comme un épiphénomène, des mouvements du cerveau et du système nerveux.

Pour nous, au contraire, l'être réside, non dans la quantité, mais dans la qualité [1] et, par suite, le progrès est un véritable perfectionnement. Chaque forme de l'être est plus riche qualitativement que les formes inférieures ; elle

[1] Réduction de la quantité à la qualité, voilà ce qui empêche toute confusion de notre philosophie avec le matérialisme. Grâce à elle, nous avons pu sans crainte montrer le rapport de notre doctrine avec la théorie d'Ostwald, bien que ce savant interprète le dynamisme dans un sens tout matérialiste. En effet, dans notre paragraphe intitulé *Le dynamisme et la science*, nous avons envisagé les théories dynamistes dans ce qu'elles ont de purement scientifique pour montrer que, sur le principe, elles étaient d'accord avec notre conception. Quant à la notion que les savants ont de l'énergie, il est évident qu'elle est différente de la nôtre puisque nous nous plaçons au point de vue philosophique. Et lorsque Ostwald franchit les bornes de la science pour joindre le matérialisme, nous ne pouvons plus, cela va sans dire, le suivre dans cette nouvelle voie.

leur est donc irréductible par analyse, parce qu'elle représente la création de quelque chose de nouveau qui s'est ajouté synthétiquement au réel déjà existant. Ainsi l'évolution implique l'activité et aussi la liberté, parce que l'apparition du nouveau et du mieux n'est pas conciliable avec les deux lois fondamentales du déterminisme : conservation de la force et équivalence rigoureuse de l'effet et de la cause. Si nous fixons cette évolution pour la contempler dans toute son ampleur, elle nous apparaîtra comme une succession d'états, et nous pourrons la diviser en deux parties : matière et esprit, ou en trois parties si nous distinguons en outre la matière vivante de la matière inorganisée. Cette division est légitime, parce que la distance qui sépare l'activité physique de l'activité spirituelle est immense, et que ces deux états sont si différents l'un de l'autre qu'ils méritent d'être distingués par le nom qu'on leur donne. Mais cette classification symbolique, gardons-nous de la considérer comme objective ; de ces deux états n'allons pas faire deux substances radicalement différentes, car la distance qui les sépare, si grande qu'elle soit, n'est pas un abîme, et la matière, malgré son infériorité, n'est pas la négation de l'esprit.

Lorsqu'un objet quelconque change qualitativement, on lui laisse le même nom tant que l'état final diffère relativement peu de l'état initial ; mais si la différence devient trop grande, on donnera au nouvel état un nouveau nom. Il n'en faut pas conclure que ces états sont radicalement différents parce qu'ils reçoivent deux appellations différentes, ni qu'ils sont deux objets distincts et irréductibles l'un à l'autre. Chauffez de l'eau ; vous n'aurez d'abord que de l'eau de plus en plus chaude, puis il arrivera un moment où l'eau sera dans un état assez différent de l'état primitif pour que vous l'appeliez vapeur. Inversement, en refroi-

dissant progressivement cette même eau, vous en ferez de la glace. A première vue il n'y a aucune ressemblance entre l'eau et la glace, et pourtant il ne viendra à l'idée de personne de prétendre que ce sont deux « choses » différentes, parce que chacun sait que l'eau peut devenir glace et vice versa. De même une teinte noire en s'éclaircissant devient tellement autre qu'on l'appelle grise, et le gris à son tour devient blanc. Mais ces trois états successifs désignés par les mots *noir*, *gris* et *blanc* ne sont que l'expression symbolique du passage réel et continu de l'obscurité à la lumière.

Le même phénomène encore s'observe dans la vie psychique. Un sentiment d'antipathie qu'une personne éprouve à l'égard d'une autre peut subir d'infinies variations qualitatives. Cependant, pourvu que cette variation n'excède pas certaines limites, on parlera toujours d'une antipathie plus ou moins grande, comme si le sentiment variait seulement en intensité quantitative alors qu'en réalité les variations, si petites soient-elles, sont toujours qualitatives. Mais que la variation devienne trop forte, on ne pourra plus distinguer quantitativement le nouvel état de l'ancien. La différence sera suffisamment sensible pour être notée en fonction de la qualité, ce qui, dans le langage, se traduira par l'emploi d'un nouveau nom au lieu d'un simple comparatif. L'antipathie sera devenue une inimitié, et l'inimitié peut devenir à son tour de la haine. Ces trois états juxtaposés seront la traduction symbolique d'un changement psychique. Mais en réalité, il n'y en a pas plus trois que deux ou quatre ou une infinité, car le changement est continu. C'est un flux indivisé que nous ne reconstituerons jamais par une juxtaposition d'états, parce que ces états sont, comme le dit M. Bergson, des « vues prises sur la réalité mouvante » et non la réalité même.

On peut les multiplier à l'infini, mais il y aura toujours entre eux des vides, ils seront toujours des arrêts, non un devenir, et l'approximation croîtra indéfiniment sans jamais coïncider avec le réel.[1]

On voit maintenant quelle est l'erreur du dualisme. Il découpe deux états sur la ligne continue que trace l'évolution, puis il les solidifie, les cristallise pour en faire deux substances. Comme les deux états ainsi isolés sont aussi éloignés que possible l'un de l'autre, il n'est pas étonnant que les prétendues substances paraissent irréductibles. Cela d'autant plus que la matière passe pour réellement étendue, parce que l'on ne prend pas garde que l'étendue est purement empirique ; et inerte, parce qu'on s'obstine à chercher sous le changement une substance permanente. A ces raisons vient se joindre un motif d'ordre sentimental : la plupart des philosophes nient toute relation entre l'âme et le corps parce qu'ils estiment impossible d'exalter l'une sans rabaisser l'autre. C'est à ce préjugé puéril que le dualisme doit son succès, et plus d'un rejettera notre doctrine comme matérialiste sous le simple prétexte qu'elle porte atteinte à la dignité de l'âme.

Mais, nous semble-t-il, ce qui fait la supériorité d'un être c'est sa valeur propre, et non une nature radicalement différente de celle des êtres qui lui sont inférieurs. Entre les êtres humains nous établissons des relativités de valeur que nous savons parfaitement réelles, bien que tous ces êtres appartiennent à la même espèce. Un Marc-Aurèle et un Beethoven sont des hommes, tout comme un Néron

[1] Ainsi la qualité constitue tout l'être. Fouillée voudrait y joindre une quantité intensive. (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 123). Mais nous croyons que l'intensité peut finalement être ramenée à la qualité, car deux phénomènes internes ou externes dont nous disons simplement que l'un est plus intense que l'autre sont en réalité différents qualitativement. C'est ce que M. Bergson a prouvé d'une façon convaincante. (Voir *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. I.)

ou un Hottentot abruti. Qu'importe cela ? La vertu de l'un, le génie de l'autre sont-ils dépréciés le moins du monde par cette parenté ? Personne n'aurait l'idée de le soutenir. De même, s'il n'y a pas un abîme, mais seulement une distance immense entre les forces aveugles du monde physique et l'activité libre et consciente des personnes, la valeur de ces dernières n'en est aucunement diminuée. Encore une fois, le matérialisme ne se borne pas à rejeter le dualisme ; il va jusqu'à supprimer la notion de valeur et jusqu'à nier le progrès. Son unification consiste en une réduction chimérique du supérieur à l'inférieur et de la qualité à la quantité, comme s'il n'y avait rien de plus dans le supérieur que des éléments indéterminés formant diverses combinaisons. Pour nous, au contraire, la qualité est à la racine du réel, et l'être, en passant d'une forme inférieure à une forme supérieure *change* véritablement, parce qu'il devient plus riche en qualités.

Quoi qu'il en soit, certains spiritualistes et beaucoup de théologiens se sont appliqués à faire de l'homme un état dans l'état ; sa dignité était à ce prix, croyaient-ils. Et pour quelques-uns même, il ne suffisait pas que son âme fût radicalement séparée du reste de l'univers ; son corps aussi devait être une création spéciale de Dieu. C'est pourquoi ils combattirent avec opiniâtreté la théorie biologique de Darwin qui leur semblait propre à ruiner sans retour la religion et le spiritualisme.[1] Ils étaient victimes d'un préjugé, et d'un préjugé d'autant plus dangereux qu'il jette le discrédit sur toute la philosophie spiritualiste à laquelle

[1] Darwin ne doit pas être rendu responsable des erreurs que commirent certains de ses disciples inintelligents. Esprit religieux, il ne chercha jamais à renverser la religion, et se borna à constater comme savant le *struggle for life* et la sélection naturelle dans le monde animal, sans prétendre, ainsi qu'on ne craignit pas de le faire après lui, que ces lois étaient universelles et devaient servir de fondement à la morale humaine.

on impute les erreurs et l'étroitesse d'idées de quelques-uns de ses adeptes. La science progresse, quoi qu'on fasse pour l'en empêcher ; la vérité s'affirme malgré les protestations de ceux qui la veulent obscurcir. Et enfin, ce sont les matérialistes qui triomphent insolemment ; ce sont les négateurs de l'idéal qui se prévalent des fautes commises par leurs adversaires et proclament la faillite de la religion.

D'autre part, tout dualisme, nous l'avons vu, est entraîné fatalement vers le matérialisme. Ces deux substances incapables de s'unir sont absurdes, s'écrient les matérialistes. Et ils s'empressent d'ajouter : Il n'y a qu'une seule substance, la matière. A cela, les dualistes ne savent que répondre. D'ailleurs, ils sont eux-mêmes réduits par le problème de la communication des substances à considérer le psychique et le physique comme deux faces d'une même réalité, c'est-à-dire à sacrifier l'indépendance de l'âme. Ils doivent, de plus, faire le sacrifice de la liberté parce que la liberté ne peut coexister avec la nécessité, et surtout parce qu'ils doivent coûte que coûte substituer à l'action réelle de l'âme sur le corps un parallélisme psychophysique.

Que l'on juge, maintenant, entre le dualisme et le monisme que nous proposons ; et que l'on dise laquelle des deux doctrines sert le mieux la cause du spiritualisme. A un spiritualisme timide et inconséquent, nous substituons un spiritualisme absolu ; et cependant, nous respectons mieux les exigences légitimes de la science que le dualisme, parce que nous ne sommes pas forcé de recourir au miracle pour expliquer l'union de deux substances contradictoires. Nous ne nions pas la matière, comme l'idéalisme ; nous ne nions pas non plus la régularité des phénomènes physiques, donnée par l'expérience et confir-

mée par la réussite de la science. Mais l'inertie et la nécessité ne sont pas, selon nous, des réalités positives, car dans tout ce qui existe, il y a, à quelque degré, de la liberté et de la spontanéité. Le dualisme, restant à la surface des choses, ne voit pas l'essence de la matière concrète ; sa substance étendue et inerte est une pure abstraction. Nous ne voulons pas non plus de cette matière non perfectible, incarnation du mal dans le monde, comme si Dieu avait créé volontairement un obstacle à l'établissement du bien ou qu'il soit lui-même impuissant à le surmonter. Tous les êtres participent de l'esprit divin et tous aspirent à la perfection divine. Que nous importe à nous, personnes libres et conscientes de nos actes, que nous importe de n'être pas radicalement séparés du reste de l'univers ? A chaque être il faut demander, non ce qu'il a été, mais ce qu'il *est* et, plus encore, ce qu'il *sera*. Or nous serons ce que nous voulons être, et c'est dans la volonté de bien que nous trouverons la véritable vie. [1]

* * *

Notre méthode permet également d'établir une classification nouvelle des systèmes philosophiques, car aucune de celles qui ont été proposées jusqu'à présent ne nous paraît satisfaisante. La classification de V. Cousin est inadmissible, parce que le mysticisme et le scepticisme sont simplement des tendances d'esprit, et non des systèmes ou des méthodes de recherche comme l'empirisme et l'idéalisme. Aussi Vacherot laisse-t-il de côté les deux

[1] La controverse du matérialisme et du spiritualisme, dit fort bien W. James, n'a d'importance que pour l'avenir car, si l'on envisage ce qu'a été le monde dans le passé, peu importe qu'il soit l'œuvre de la matière ou de Dieu : ce sont deux mots pour désigner la même idée. (*Le pragmatisme*, trad. franç., p. 95-110.)

premières rubriques pour ne garder que les deux secondes. Mais le critère qu'il adopte à la suite de Cousin est très contestable. Ce qui importe, en effet, ce n'est pas le *moyen* que les philosophes emploient pour spéculer, expérience ou raison, mais bien plutôt le *résultat* de cette spéculation. A ce point de vue-là, le matérialisme et le spiritualisme sont aussi éloignés l'un de l'autre qu'il est possible; et cependant, Vacherot les réunit dans la même catégorie sous prétexte que le premier est un empirisme des sens et le second un empirisme de la conscience.[1] Or l'on entend généralement par empirisme l'expérience sensible seule, et nullement l'expérience interne. De plus, même si l'on reconnaît à Vacherot le droit d'élargir le sens d'un terme, sa classification reste défectueuse parce que la sensation et la conscience sont deux moyens de connaissance très différents. Dans les deux cas, sans doute, il s'agit d'une expérience, mais c'est là une analogie superficielle. La distinction capitale qu'il faut faire, c'est celle de la connaissance externe et de la connaissance interne; par suite, la conscience a plus d'affinité avec la raison qu'avec la sensation.

Quant à Renouvier, il s'est appuyé, là comme ailleurs, sur le principe de contradiction pour classer les systèmes selon les solutions opposées qu'ils donnent des grands problèmes métaphysiques. « Si, dit-il, l'histoire de la philosophie n'est qu'une opposition progressivement déclarée et éclaircie mais demeurée constante, irréductible, du *sic et non* sur des questions d'intérêt souverain pour la pensée qui exige logiquement ce *sic* ou ce *non* pour réponse, l'un à l'exclusion de l'autre ; si les affirmations et les néga-

[1] Voir *La métaphysique et la science*, 11e et 12e entretiens, et plus spécialement t. II, p. 123.

tions valent par elles-mêmes et énoncent des vérités et des erreurs, si le principe de contradiction est vrai, alors c'est une classification dans le sens propre du terme que réclament les doctrines philosophiques, et cette classification doit se faire dichotomiquement par les contraires et inconciliables les plus importants ».[1]

Remarquons tout d'abord qu'en procédant ainsi, Renouvier ne classe pas véritablement les systèmes, comme il le prétend, mais seulement les solutions particulières des problèmes du fini et de l'infini, de la continuité et de la discontinuité, de la liberté et du déterminisme, etc. Or, si Renouvier s'est prononcé lui-même pour le fini, la discontinuité, la liberté, etc., il ne s'ensuit pas que tous les philosophes soient, ou bien entièrement d'accord, ou bien en complet désaccord avec lui. Il peut fort bien arriver, et il arrive en effet, que certaines solutions qui paraissaient incompatibles à Renouvier ne le soient pas aux yeux d'autres philosophes [2]; et c'est ainsi, par exemple, que presque tous conçoivent Dieu, non comme fini, mais comme infini, et que nous-même, nous avons cru pouvoir concilier la liberté et la continuité.

Mais la méthode de Renouvier présente encore un autre défaut beaucoup plus grave. Exclusive à outrance, elle rend d'emblée toute conciliation impossible ; dès lors, comment repousser les attaques des sceptiques qui se plaisent à faire ressortir les contradictions des divers systèmes pour convaincre la philosophie d'impuissance ? La métaphysique devient un champ clos où se livrent sans utilité et sans fin les mêmes luttes avec les mêmes armes. Et

[1] *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. II, p. 127.
[2] C'est d'ailleurs ce que reconnaît Renouvier lui-même dans un autre ouvrage, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 255-260.

nous, modernes, après des siècles de spéculation, nous n'avons pas avancé d'un pas; devant nous se dressent les dilemmes qui ont arrêté les premiers philosophes, et maintenant comme au début, l'option s'impose, inexorable. Les uns se prononcent pour le *sic*, les autres pour le *non* et les deux partis se battent sans victoire ni défaite. Mais le principe de contradiction est-il donc si puissant que toute affirmation soit nécessairement accompagnée d'une négation ? De quel droit mutilons-nous la réalité pour la faire rentrer de force dans les cadres étroits de notre entendement ? Pourquoi voulons-nous l'asservir aux lois rigides de la logique, comme si la vie, qui est diversité et richesse, devait s'uniformiser et s'appauvrir au gré d'une raison tyrannique ? « La prétendue méthode criticiste de Renouvier, dit Fouillée, exclusivement appuyée sur le principe de contradiction, consiste à circonscrire, à borner artificiellement les choses, à construire des notions et définitions plus ou moins incomplètes, à faire des échafaudages de concepts.... Les échafaudages sont nécessaires, mais il ne faut pas les confondre avec l'édifice. Dans la philosophie, le réel déborde toujours nos concepts : la synthèse qu'offrira le philosophe ne sera donc jamais intégrale... Ceux qui, par peur des contradictions souvent tout apparentes, s'en tiennent à une seule idée et se mettent des œillères pour s'empêcher de voir le reste, se croient de puissants logiciens ; ils sont simplement des demi-aveugles. Il est possible qu'ils ne soient pas en contradiction avec eux-mêmes ; par malheur, ils sont en contradiction avec la réalité dont ils méconnaissent les éléments essentiels. Les criticistes blâment ceux qui font effort pour tout étreindre et qui se refusent à rien circonscrire ; mais le premier et le plus illustre des penseurs de ce genre n'est-il pas Pla-

ton lui-même qui, quand on lui offre à choisir entre deux choses, les prend toutes deux ? »[1]

Ne nous enfermons pas dans des systèmes exclusifs et intolérants, élargissons notre esprit, embrassons le plus que nous pouvons parce que plus un sujet d'étude est vaste, plus il faut craindre de ne voir qu'un côté des choses, plus il importe de se pénétrer d'universalité. Le philosophe vraiment digne de ce nom « ne doit exclure que ce qui est exclusif, il ne doit s'opposer qu'aux oppositions, il ne doit faire la guerre qu'à la guerre même. »[2] Aussi les grands métaphysiciens ont-ils tous été des conciliateurs : Leibniz, par exemple, et Platon qui sut, par une synthèse puissante, réunir les systèmes opposés d'Héraclite et de Parménide. Cette conciliation, d'ailleurs, ne doit pas être confondue avec l'éclectisme de V. Cousin qui consiste seulement à choisir çà et là des « vérités » sans autre criterium que le sens commun, espèce de dilettantisme ennemi de l'originalité et réduisant la philosophie à l'histoire de la philosophie. Concilier, au sens où nous l'entendons, c'est être créateur, parce qu'il ne s'agit pas de juxtaposer des doctrines contraires, mais de les fondre et de les harmoniser.[3] Il y a dans le platonisme, par exemple, l'essentiel de tous les systèmes précédents, mais il y a quelque chose de plus, quelque chose de nouveau et de propre à Platon qui donne de l'unité à sa philosophie.

La valeur d'un système est donc, selon nous, propor-

[1] *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 251. Pour la citation de Platon, voir *Sophiste*, XXXV, 249 D.

[2] Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. IV. p. 286.

[3] « Une synthèse, dit Fouillée, n'est pas un amalgame éclectique, encore moins un compromis par l'abandon de tout ce qu'il y a d'original et de fort dans les doctrines au profit de leurs banalités. Non, la vraie synthèse exige la découverte préalable, dans le domaine de l'expérience, de choses qui avaient échappé totalement ou partiellement à nos prédécesseurs. » (*Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 250.)

tionnelle à sa compréhension : voilà le critère d'après lequel nous avons classé les doctrines dans la première partie de cet ouvrage. Et c'est pourquoi nous avons donné au matérialisme le dernier rang, parce qu'il prend à tort la matière et le déterminisme pour des notions positives et les affirme à l'exclusion de tout le reste. Cette classification nous paraît aussi peu arbitraire et aussi souple que possible, ce qui est, à nos yeux, son principal avantage, car les créations des philosophes ne sauraient rentrer dans des cadres rigides. Chacune d'elle est, non pas une collection de *membra disjecta*, mais un tout organique, on pourrait presque dire un être vivant. Ceux qui veulent à tout prix les enfermer dans des compartiments étanches méconnaissent ce caractère essentiel. Ils croient classer des philosophies ; ils ne classent que des squelettes.

Ainsi comprise, la philosophie est légitime, et cela précisément parce qu'au lieu d'être « une opposition demeurée constante et irréductible du *sic et non* », comme le veut Renouvier, elle marche peu à peu vers la synthèse parfaite. En dépit de ceux qui ont précipitamment sonné son glas, elle ne périra jamais, car elle a sa place marquée à côté de la religion et de la science. Toutefois, si l'on oppose violemment le savoir et la croyance, on ne sait plus que faire de la métaphysique, puisqu'elle n'est ni un savoir pur ni une croyance pure. Il faut alors la traiter comme une création poétique de l'imagination, c'est-à-dire feindre d'ignorer son fondement expérimental, et la rigueur de sa méthode qui astreint le métaphysicien à une discipline inconnue du croyant et du poète. Ou bien il faut la considérer, avec Spencer, comme un simple appendice de la science, comme une généralisation des résultats des sciences particulières. La science serait le savoir partiellement

unifié et la philosophie le savoir complètement unifié.[1] Le système de Spencer lui-même n'est que cela, en effet, mais est-il dans toute la force du terme une philosophie? Nous ne le croyons pas, car la vraie métaphysique, sans dédaigner la science, sait revendiquer son indépendance; et sans contredire la science, elle en diffère profondément. Elle a un autre but et une autre méthode, et ne doit pas davantage être l'*ancilla scientiæ* que l'*ancilla theologiæ*. Confondre l'une avec l'autre, c'est nuire à l'une et à l'autre. De ce compromis ne peuvent naître que des systèmes bâtards dont celui de Büchner est l'exemple le plus frappant.

Mais l'opposition du savoir et de la croyance est factice, comme toutes celles que nous avons déjà condamnées. En réalité, le savoir et la croyance sont deux éléments qui coexistent partout dans des proportions variables, parce que la croyance, loin d'être contradictoire au savoir, n'est que la limite de ce dernier tendant vers zéro. La science est un savoir, sans doute, mais elle renferme aussi une part de croyance, car le savant doit admettre un certain nombre de postulats qui échappent à toute vérification. De plus, loin de se borner à l'observation pure et simple des phénomènes, il les interprète, il hasarde des hypothèses et, si la science progresse, elle le doit dans une large mesure à des esprits qui, grâce à un don spécial d'imagination, ont deviné la vérité avant que de la prouver.[2] Inversement, la religion n'est pas uniquement une croyance. Toute foi a un contenu intellectuel qui peut être traduit en termes abstraits. Sinon, comment les croyants pour-

[1] Spencer, *Premiers principes*, 2e partie, chap. I et plus spécialement p. 140.

[2] Cf. W. James, *La volonté de croire*, trad. franç., p. 43, 111-115, 147-149; Schiller, *Études sur l'humanisme*, trad. franç., p. 462-472; V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et moderne*, De la croyance, p. 462, sqq.

raient-ils différer d'avis entre eux, comment pourraient-ils discuter avec les athées et répondre à leurs arguments par d'autres arguments ?

Puis donc qu'il n'y a pas antinomie entre le savoir et la croyance, la philosophie ne risque plus d'être sacrifiée. La science a l'avantage d'un savoir dont elle est, du reste, portée à exagérer la certitude ; mais en revanche, ce savoir ne concerne qu'un monde d'apparences ; il est symbolique. La philosophie préfère une certitude moindre pourvu qu'elle atteigne le réel en soi. Comme la religion, elle est avide d'absolu et, parce qu'elle répond le mieux aux aspirations profondes de l'homme, parce qu'elle est l'expression la plus fidèle de sa pensée, elle mérite ce magnifique hommage que lui a rendu Taine : « Pourquoi vit une nation ou un siècle sinon pour former les grandes idées philosophiques ? On n'est complètement homme que par là. Si quelque habitant d'une autre planète descendait pour nous demander où en est notre espèce, il faudrait lui montrer les cinq ou six grandes idées que nous avons sur l'esprit et le monde. Cela seul lui donnerait la mesure de notre intelligence. » Le métaphysicien risque mille fois de se tromper, il sait même que l'erreur est inévitable. Peu lui importe, si sa méditation élève et purifie sa pensée, si elle est pour lui et pour autrui une réponse partielle à cette question angoissante : Qui sommes-nous, que devons-nous être ?

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre III. — **Le dualisme**

Chapitre IV. — **L'idéalisme**

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre I. — **Le monde**

Chapitre II. — **Dieu**

1027

